hringer
erson
risti

# DIE PERSON CHRISTI IN DER NEUEREN RELIGIONSPHILOSOPHIE.

---

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

**CHRISTIAN BEHRINGER**, 1866 -
AUS BÜRGLEIN, PFARRER IN STREITAU

*Tag der mündlichen Prüfung: 13. Mai 1907.*




**BORNA-LEIPZIG**
BUCHDRUCKEREI ROBERT NOSKE
1907.

Herrn Dekan

Bernhard Zippelius in Berneck

in Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

# Literaturverzeichnis.

---

**Chanterpie De La Saussaye:** „Lehrbuch der Religionsgeschichte".
**Eucken:** „Der Wahrheitsgehalt der christlichen Religion".
**I. H. Fichte:** „Die Idee der Persönlichkeit".
**Frank:** System der christlichen Wahrheit".
**Frank:** „System der christlichen Sittlichkeit".
**Hegel:** Religionsphilosophie.
**Hensel:** „Hauptprobleme der Ethik".
**Kaftan:** „Das Wesen der christlichen Religion".
**Lotze:** „Mikrokosmus".
**Lotze:** „Diktate über die Religionsphilosophie".
**Renan:** „Vie de Jésus".
**Ritschl:** „Rechtfertigung und Versöhnung". Bd. 3.
**Rickert:** „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung".
**Rickert:** „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft".
**Strauß:** „Leben Jesu".
**Strauß:** „Rezension von Schleiermacher".
**Strauß:** „Die Halben und die Ganzen".
**Tröltsch:** „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte".
**Windelband:** „Geschichte der Philosophie".

---

# Vorwort.

Im Mai 1906 erhielt ich von Herrn Universitätsprofessor Dr. Paul Hensel in Erlangen auf meine Bitte hin in entgegenkommendster Weise für eine wissenschaftliche Arbeit das Thema: „Die Person Christi in der Religionsphilosophie“. Sowohl das Studium für diese Arbeit als auch ihre Fertigstellung bot mir so viele Anregung und machte mir so viele Freude, daß ich mich schon aus diesem Grunde Herrn Professor Hensel zum Danke verpflichtet fühle. Aber dieser mein Dank ist um so größer und herzlicher, als jener mich aufs liebenswürdigste durch Ratschläge und Belehrungen förderte und unterstützte. In der Arbeit finden sich denn auch verschiedene Gedanken, die mir Herr Professor Hensel zur Verwertung gab und die dann für mich höchst wertvolle Direktiven bildeten.

Streitau, im Mai 1907.

**Der Verfasser.**

# Einleitung.

Wenn der größte deutsche Dichter gesagt hat: „Der Kampf des Glaubens und Unglaubens ist das einzige und tiefste, das eigentliche Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle anderen untergeordnet sind“, so wird dies Wort durch die Geschichte in seiner Wahrheit fort und fort bestätigt. Auch in unserer Zeit rüstet sich alles auf einen großen Entscheidungskampf. Auf der einen Seite sind die Abgrundsmächte der Gottfeindlichkeit, des Menschenhasses auf dem Plan; auf der andern Seite sind die Licht- und Lebensmächte des Christentums in mächtiger Bewegung. Die Religion ist heute nicht mehr in den Hintergrund des Lebens gedrängt. Die religiösen Fragen beschäftigen, ja beherrschen die Menschen mehr und mehr, sie entzünden die Leidenschaften und rufen zum Kampf; sie tun das zunächst mehr von außen her, nicht immer in erfreulicher Weise, aber auch eine Wendung nach innen ist sichtlich im Gange; alte, scheinbar längst erledigte Fragen erwachen von neuem und zeigen, daß sie trotz aller Wandlungen des Lebens ihre Macht nicht verloren haben. Die größte und wichtigste unter ihnen ist jedoch immer noch und wird gewiß auch immer bleiben die Frage, die Christus einst an seine Jünger gerichtet hat: „Weß dünket euch um Christo?“

Es ist nun aber nicht unsere Aufgabe, diese Frage im allgemeinen zu beantworten und die von theologischer oder philosophischer oder sonst welcher Seite auf sie gegebenen Antworten zu untersuchen; denn durch unser Thema ist uns ein bestimmter Weg vorgezeichnet und sind uns feste Schranken gezogen. Es handelt sich für uns darum, klarzustellen, welche Bedeutung und welche Stellung die Person Christi in der neueren Religionsphilosophie hat. Um dieser Untersuchung näher zu treten, sei uns vor allem eine kurze historische Orientierung gestattet.

§ 1.

Nachdem durch den Rationalismus des 18. Jahrhunderts, das „wahre Christentum“ auf eine moralische Überzeugung beschränkt und jede Berufung auf eine Offenbarung verworfen war, waren vom Christentum selbst nur noch verschwommene und blasse Linien und Formen übriggeblieben; in der Trias: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, war für Christus keine Stelle mehr. Erst mit Schleiermacher wurde es wieder anders. „Es ist allerdings richtig, daß Schleiermachers ‚Reden‘ und Religion nicht an der Persönlichkeit Christi orientiert sind. Die Neuheit seines Standpunktes gegenüber dem 18. Jahrhundert liegt vielmehr in der Negation der Verstandeserkenntnis als Faktor religionsphilosophischer Betrachtung. Es soll nicht im Verstand, sondern im Gefühl das Grundphänomen der Religion aufgezeigt werden. Und dies Gefühl richtet sich zunächst weit mehr auf das All, denn auf irgend eine historische Gestalt. Aber im Verlauf der Untersuchungen konnte es Schleiermacher nicht verborgen bleiben, wie gewaltig gerade unser Gefühl von Persönlichkeiten in Mitschwingung versetzt wird, und so erklärt es sich, daß der Standpunkt seiner Untersuchungen ‚in den letzten Reden‘ von der Betrachtung des All immer mehr hinübergleitet zu der zentralen Bedeutung Christi für das religiöse Bewußtsein. Hier schon ist der Ansatzpunkt der Entwicklungslinie, die Schleiermacher vom Standpunkte ‚der Reden‘ zu seiner späteren Dogmatik führen sollte. Von diesem Gesichtspunkt aus sind ‚die Reden‘ subjektiv eine Einheit, objektiv eine fortschreitende Entwicklung“ (Hensel).

Nach Schleiermacher war Christus der Mensch, dessen Gottesbewußtsein, sofern es sein ganzes Denken und Tun bestimmte, ein eigentliches Sein Gottes in ihm heißen konnte, der, welcher als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich und in dem das Urbild zugleich vollkommen geschichtlich war. Wir haben in Christo ein Übernatürliches, Göttliches anzuerkennen, freilich nicht als eine besondere Natur neben der menschlichen, sondern so, wie

wir den göttlichen Geist in den Gläubigen wirksam denken, als innersten Antrieb, nur daß dieser in ihm absolut kräftig sein ganzes Wesen in Bewegung setzte. Die Leugnung dieses Göttlichen in Christo wäre ebionitisch. Das Göttliche aber erschien und wirkte in ihm ganz in der Form und nach den Gesetzen natürlicher Entwicklung und menschlicher Tätigkeit.

Dieser Standpunkt Schleiermachers wird uns erklärlich aus seinem feinsinnig ausgleichenden Wesen, das sich besonders in den Versuchen entwickelte, die ästhetische und philosophische Bildung seiner Zeit mit dem religiösen Bewußtsein in Einklang zu bringen.

Gleichzeitig mit Schleiermacher wirkte Hegel in Berlin als Haupt einer immer glänzender sich ausbreitenden Schule. Hegel war eine durchaus lehrhafte und schematisierende Natur. Sein überaus reiches und gründliches Wissen, das auf den historischen Gebieten noch tiefer und umfassender war als auf den naturwissenschaftlichen, ordnet sich bei ihm zu einem großen systematischen Gefüge; Phantasie und praktische Absicht treten in seinem Leben weit hinter dem rein intellektuellen Bedürfnisse zurück, die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnis als eine historische Notwendigkeit und einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen.

In seinem Gebilde des reinsten Idealismus ist Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, wesentlich für den Gedanken, für den Geist. Der Geist ist der denkende; das Denken hat keine Beschränkung, ist die allgemeine Tätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Aber es kommt auch zur absoluten Diremtion. Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert. Dies ist die Wahrheit, und die Religion ist wahre, die diesen Inhalt hat. Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig Dreieinige. Gott ist Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Tätigkeit. Diese muß in ihre Momente gesetzt sein: Zum Wissen gehört ein andres, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von ihm unterscheidet — das absolute Urteil.

Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und vorstellungsweise gebraucht: dies natürliche

Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dementsprechend, was ausgedrückt werden soll. Allerdings ist die Bestimmung, daß Gott Mensch wird, das schwerste Moment in der Religion. Göttliche und menschliche Natur in Einem ist ein harter Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist aber zu vergessen. Er ist die geistige Wesenheit, an die dabei zu denken ist. In der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äußeren Partikularisation gehört; das Endliche ist verschwunden.

Damit nun die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen gewiß werde, mußte Gott im Fleisch auf der Welt erscheinen. Es ist da nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu tun.

Diese substantielle Einheit ist das Ansichsein des Menschen; indem es dieses für den Menschen ist, ist es jenseits des unmittelbaren Bewußtseins, des gewöhnlichen Bewußtseins, Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjektive Bewußtsein, das sich als gewöhnliches Bewußtsein verhält und bestimmt ist. Hierin liegt eben, daß dies als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind; so ist es ihnen drüben an sich — die Einzelnheit auf den Boden der Gewißheit.

Christus wird in der Kirche Gott-Mensch genannt — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tue der Einheit, die Gott ist.

Die Erscheinung ist ein Mensch in sinnlicher Gegenwart. Gott in sinnlicher Gestalt kann keine andere Gestalt haben, als die Gegenwart des Menschen. Im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige; soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt sein, so muß es in menschlicher Gestalt sein. Damit ist gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist. Gott in menschlicher Gestalt! Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat.

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist expliziert. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Sein für Anderes und dies Andere ist die Gemeinde.

Die Beglaubigung der Erscheinung hat zwei Seiten. Die erste ist die über den Inhalt der Erscheinung und dieser Inhalt ist, daß Gott nicht ein Abstraktum, sondern ein Konkretum ist. Die Beglaubigung hiervon ist auf diesen Standpunkt, soferne er für das Bewußtsein ist, nur eine innere: das Zeugnis des Geistes. Die zweite Seite ist, daß Gott, wie er in seiner ewigen Idee betrachtet ist, den Sohn sich zu erzeugen, sich von sich zu unterscheiden hat, daß er dies Unterscheidende ist, die Liebe, der Geist. Das Leiden der Seele ist das Zeugnis von dem Geiste, indem er die Negation ist, vom Endlichen und Unendlichen, Objektivität und Subjektivität zusammenseiend, noch als diese widerstreitenden; wäre dieser Streit geschwunden, so wäre kein Schmerz. Der Geist ist die absolute Kraft, diesen Schmerz zu ertragen. In dem Schmerz, in dem Genuß des Bedürfnisses, ist die Beglaubigung von der Erscheinung Gottes.

Was die andere Beglaubigung betrifft, daß an diesem Menschen, diesem Ort, die Erscheinung hervorgetreten ist, so ist diese durch die Ansicht der Weltgeschichte zu erkennen und hier vorauszusetzen. Diese historische Erscheinung kann aber sogleich auf zweierlei Weise betrachtet werden. 1. Als Mensch, seinem äußerlichen Zustande nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint; und dann 2. nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt, darum weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfnis der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dies ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Diese zwei Seiten sind hier zu unterscheiden: die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird Christus gewußt als von göttlicher Natur, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Mohammedaner Christum betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes im allgemeinen Sinne sind. Wenn man von Christo

nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite ist die menschliche, diese Erscheinung als des lebenden Menschen. Ein unmittelbarer Mensch ist in aller Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen; er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller Menschen als Menschen, nur daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Wirklichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre stattfinden kann, sondern daß er nur der Wahrheit und der Verkündigung der Wahrheit lebt, daß seine Wirksamkeit die ist, das höhere Bewußtsein des Menschen auszufüllen.

Christus spricht nicht als Lehrer, der aus seiner subjektiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtsein seines Produzierens, seiner Tätigkeit hat, sondern als Prophet: er ist es, der wie seine Forderungen unmittelbar sind, diese unmittelbar aus Gott spricht und aus dem Gott diese spricht.

Das Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, daß es ohne Vermittlung ist, spricht Christus so prophetisch aus, daß Gott es ist, der dies sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seiende Wahrheit zu tun; das Aussprechen und Wollen derselben und die Betätigung dieses Aussprechens wird als Tun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtsein der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Übereinstimmung damit. Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptakzent darauf gelegt, daß der, welcher dies sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn, in dem dieses Aussprechen, diese Betätigung des an und für sich Seienden, dies Wirken Gottes wesentlich ist, als in einem Menschen, nicht als etwas Übermenschliches, als etwas, das in Gestalt einer äußeren Offenbarung kommt, daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Wenn sich Christus Gottes- und Menschensohn nennt, so ist dies eigentlich zu nehmen.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion teilt sich nach Hegel unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und daß er ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser: Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ gewesen? Diese

Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß, wenn Jesus nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und es sich von ihm nicht erweisen lasse, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines andern zu warten, wenn er ja sein soll, wenn eine Verheißung, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee notwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Allein wir müssen wesentlich zuerst fragen: ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dies, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dies Manifestieren, sich Objektivieren und identisch mit sich in dieser Objektivierung zu sein, die ewige Liebe. Ist der Vater die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urteil, zum Anderssein noch nicht Aufgeschlossene so ist das Zweite das Besondere, die Idee in der Erscheinung: der Sohn. Es ist die Idee in der Äußerlichkeit, so daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Die Lebensgeschichte ist die äußere Beglaubigung; aber der Glaube verändert seine Bedeutung, nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu tun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer, und die Forderung ist, dies soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt: aus einem sinnlich, empirisch existierenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr. Wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist. Er muß beglaubigt werden durch den Geist. Der Inhalt des Glaubens aber ist zu rechtfertigen durch die Philosophie. In ihr erhält überhaupt die Religion ihre Rechtfertigung von dem denkenden Bewußtsein aus, während es in der Philosophie, welche Theologie ist, nur darum zu tun ist, die Vernunft der Religion zu zeigen.

Wie Hegel überall mit durchgreifender Sachkenntnis die Grundlinien gezogen hat, in denen sich später die empirische Behandlung derselben Gegenstände bewegte, und die philosophischen Kategorien für die Gesamtbetrachtung der historischen Tatsachen aufstellte, so auch in seiner Religionsphilosophie. Freilich das Bedenkliche

dabei war, daß er am Gegebenen die Willkür des konstruktiven Denkens, welche das wirkliche nicht so darstellte, wie es empirisch sich darbietet, sondern so, wie es in der dialektischen Bewegung sein sollte, entfaltete. Den ganzen lebendigen Inhalt, den der Glaube an den persönlichen Gott besaß, hoffte Hegel nicht nur im Denken nacherzeugen zu können; er meinte, ihm, der mehr ist als alles, was Idee heißen kann, eine ehrenvolle Läuterung angedeihen zu lassen, wenn er ihn aus der Trübheit des mit ganzem Herzen und ganzer Seele Erlebten zu der Würde eines im reinen Denken gegenständlich gemachten Begriffs erhob.

In naher Beziehung zum rechten Flügel der Schule Hegels, welche sich gegen die pantheistische Deutung wehrte und die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit betonte, stand u. a. I. H. Fichte, der Sohn des Schöpfers der Wissenschaftslehre. Nach ihm ist das Selbstbewußtsein erst die höchste und damit allein wahre Kategorie des Geistes. Hierzu hat aber noch ein ganz andrer, realer Beweis zu treten: daß Gott nur in jener höchsten Kategorie des Geistes wirklich sei, d. h. daß er sich in der Welt als den persönlichen Gott offenbare. Fichte will so allen abstrakten Gotteslehren gegenüber zeigen, wie nur in der Idee der Persönlichkeit die höchste und allein wahre Definition des Absoluten gefunden sei. Person ist Insichbestimmtheit, zusammenfassende Selbstigkeit gegen anderes, das sie damit ausschließt und von sich abtrennt. Ihr Element, ihre Grundbedingung ist Freiheit. Das Selbstbewußtsein, in welchem recht eigentlich der Entstehungsgrund der Persönlichkeit liegt, ist nur die Tat des über sich selbst sich erhebenden, seine Substanz objektivierenden Geistes, der sonst, dumpf in sich verborgen, in bloßer Potentialität beharren würde.

In der absoluten Persönlichkeit bleibt die Einheit, das lebendige Band, die Konzentration in sich; aber ebenso auch die Unendlichkeit, das zu Bindende, durch lebendige Vermittlung im Bewußtsein zu Einende. Gott selbst als Person macht sich selbst unendlich zum Gegensatze mit sich selbst. Die unendliche Bestimmtheit der Unterschiede und Gegensätze, deren Wirkung wir in der endlichen Welt hervortreten sehen, ist nur dadurch die geeinte, weil sie vom Geiste durchwaltet, in Gottes Geist vermittelt ist. Gott ist in seiner Unendlichkeit die geistige Allgegenwart — die Allwissenheit, die abermals nicht zu trennen ist von seinem Selbst-

bewußtsein, und doch nicht dasselbe mit ihm: ihr Band ist seine Persönlichkeit und in ihrer Vereinigung gründet das unendliche Leben des Geistes Gottes, die Wurzel aller eigentlich persönlichen Eigenschaften in ihm, von den allgemein geistigen des Selbst- und Allbewußtseins an bis zu den innersten gemütlichen der Liebe.

Aber Gott ist nicht nur der Ewige, zeitlich Allerfüllende, sondern zugleich erscheint er in besonderer Zeitlichkeit. Er wird eine geschichtliche Macht besonderer Offenbarung an den Menschen. Innerhalb dieses eigentümlichen Offenbarungsverlaufs muß aber auch zeitlich, wie sie es seit Ewigkeit ist, diese Offenbarung vollendet, Gott ganz im Menschen gegenwärtig, irdische Person werden. Daran ist aber der Geschichte ihre Scheidung und ihr Wendepunkt gegeben: wie alles Vorhergehende vorbereitet auf diese göttliche Urtatsache, so ist alles Nachfolgende nur die immer siegreichere Bewährung jenes ersten Einschlages der göttlichen Menschwerdung, die Fortpflanzung und Ausbreitung der Kindschaft Gottes.

Allein der Gott-Mensch hat bei seinem zeitlichen Erscheinen den Beweis für sich zu führen: teils durch Lehren teils durch Taten teils endlich, nach seinem persönlichen Verschwinden, den immerfortgesetzten durch die völlige Umgestaltung der Geschichte von ihm aus. Diese Selbstbewährung aber als Gottmenschen, dieses innere und äußere Zeugnis hat nur Christus für sich gegeben; dies ist das unvertilgbare Element des Christentums. Es ist nicht bloß eine spekulative Weltansicht, es erzeugt nicht nur einen gewissen subjektiven Gefühlszustand, sondern es beruht prinzipiell auf der Anerkenntnis, dem Vertrauen (*πίστις*) zu einer besonderen göttlich-menschlichen Tatsache, und von diesem unverrückbaren Standpunkte geht alles in ihm aus. Deshalb kann sich auch die Philosophie nicht gleichgültig zu ihm verhalten; denn es beruft sich auf eine weltgeschichtliche Tatsache, welche zugleich auf das tiefste in die spekulative Weltansicht zurückgreift. Erst in Christo und durch ihn hat Gott das höchste Zeugnis, die tatsächliche Gewißheit von sich gegeben. Die Spekulation ist auch im Begriff der Persönlichkeit Gottes durch diese Tatsächlichkeit ergänzt zugleich und übertroffen, während sie an ihrem Teile daher zugleich in eine Art von „präparatio evangelica“ auslaufen muß, in die Weisung nämlich, den faktisch sich offenbarenden persönlichen Gott nun auch geschichtlich aufzusuchen, und wie er zu finden.

Dennoch ist Christus zugleich die tiefste spekulative Erscheinung, der mächtigste Durchbruch und die größte Siegbewährung einer göttlichen Leitung der Geschichte über ihren bloß menschlich und empirisch zu berechnenden Verlauf hinaus. Wir wollen dabei nur an sein eigenes Bewußtsein über sich selbst erinnern, wie es sich in dem gewaltigen Wort ausgesprochen: „Ehe denn Abraham war, bin ich!“ Dies Wort, das keiner vor Christo und nach ihm zu sagen vermochte, das bis jetzt nur wenige begriffen, legitimiert ihn allein schon als den, für welchen er sich bekannt hat. Es ist das für uns fast inkommensurable Bewußtsein, in der irdischen persönlichen Gegenwart dennoch sich als anfangslos zu wissen und als Eins mit Gott in dem ewigen Ursprung der Dinge.

Stehen Hegel und Fichte auf positivem Standpunkte, so ist der des zu „den Linken“ unter den Hegelianern gehörenden Dav. Fr. Strauß ihm entgegengesetzt. Sein im Jahre 1835 erscheinendes Buch „Das Leben Jesu“ erregte ungeheures Aufsehen und eine gewaltige Bewegung in allen Kreisen. Strauß bemißt die Person Christi und alles, was mit ihr zusammenhängt, nur mit dem strengsten Maßstabe des kritischen Historikers; darum ist für ihn alles, was sich in den Evangelien von einer übernatürlichen Abkunft Jesu findet, nicht vorhanden; es ist das Ergebnis einer dogmatischen Voraussetzung ohne historischen Wert. Nach ihm ist mit einem Jesus, dessen Selbstbewußtsein das eines göttlichen Wesens gewesen sei, welches nur vorübergehend einen menschlichen Leib, vielleicht auch eine menschliche Seele angenommen, dabei aber die klare Erinnerung seines früheren Zustandes, das volle Bewußtsein seiner Göttlichkeit behalten habe, für die moderngläubige Welt nichts anzufangen. „Für uns ist Jesus entweder gar nicht oder nur als Mensch vorhanden.“ Ein Christus, der Dinge, wie sie im 4. Evangelium von ihm stehen: „Alles das Meine ist dein und das Deine ist mein,“ oder „der Vater kennt mich und ich kenne den Vater,“ von sich aussagen kann, ist für die historische Betrachtung nicht vorhanden. Dagegen haben wir nach Strauß in dem Spruche Matth. 5, 45: „Der Vater im Himmel läßt seine Sonne aufgehen,“ einen Grundzug der Frömmigkeit Christi: als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater und eben in dieser Anschauung, die er von Gott hatte, liegt der Grund, warum er ihn am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Diese Grundanschauung von Gott konnte Christo nicht aus

dem Alten Testamente kommen; denn es ist eine diesem fremde Anschauung, Gott im Verhältnis zu den Menschen überhaupt als Vater zu betrachten; sondern Jesus konnte dieselbe nur aus sich selber nehmen. Es konnte nur Folge davon sein, daß jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin seiner Übereinstimmung mit Gott bewußt war. Indem Jesus diese mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemütsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz (Jerem. 31, 31 ff.) in sich verwirklicht; er hatte die Gottheit in seinen Willen aufgenommen; daher „war sie für ihn von ihrem Weltenthrone gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furchterscheinung war geflohen“; in ihm war der Mensch aus der Knechtschaft zur Freiheit übergegangen. Daß aber dieser Herzenstrieb und im Einklang damit seine Vorstellung von Gott eine geistige und sittliche war, dies, was der Grieche nur mittels der Philosophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetz, seine Bildung durch die Schriften der Propheten ausgestattet hatte.

Die innere Entwicklung Jesu ist im Ganzen stetig, wenn auch nicht ohne gewaltige Anstrengung, doch ohne gewaltsame Krisis vor sich gegangen, und dies ist auch der einzige lebendige Sinn von der Unsündlichkeit Jesu, mit dem in seiner starren, kirchlichen Fassung als einem rein negativen Begriff schlechterdings nichts anzufangen ist.

Den Namen, den Titel: Sohn Gottes hat Christus zwar nicht direkt abgelehnt, sich aber auch nicht, wenn wir vom Evangelium Johannis absehen, direkt beigelegt. Wenn er sich aber Menschensohn nannte, so sollte dieser Ausdruck den Messias bezeichnen; denn es ist wohl denkbar, daß Christus, während er für sich bereits über seine Messianität im Reinen war, doch für andere zu seiner Selbstbezeichnung einen Ausdruck gewählt hat, der noch nicht als Messiastitel gestempelt war, um seinen Jüngern und dem Volke nichts von außen her aufzudrängen, sondern die Überzeugung, daß er der Messias sei, in ihnen selbst entstehen zu lassen. Im Gegensatz zu dem Messias als Gottessohn und was sich von wundersüchtiger Schwärmerei daran knüpfte, enthielt diese Selbstbezeichnung das Merkmal der Demut und Niedrigkeit, des Menschlichen und Natürlichen; gegenüber demselben als Davidssohn und

was von nationalem Hochmut, Partikularismus und politischen Hoffnungen daran hing, lag in jener Benennung ein universalistischer, humaner und moralischer Zug.

Als Lehrer hat Jesus einen ebenso hinreißenden als auf empfängliche Gemüter tiefen Eindruck gemacht. „Kurz und bündig waren seine Reden; denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gottes Kraft.“ Strauß anerkennt die Tiefe des religiösen Gemüts, aus der Jesu Rede hervorquoll, und die schlichte Natürlichkeit ihrer Form. Die sehr irrige Auslegungsweise seiner Zeit- und Volksgenossen „teilte Jesus so gewiß, als er von dem Kopernikanischen Weltsystem noch nichts wußte; allein wir sehen gerade darin seine Größe, daß er die alte Schrift mit neuem Geiste las; dadurch war er ein Prophet und wenn er ein noch schlechterer Exeget gewesen wäre.“

Der Glaube an Jesus als den Messias, der durch seinen gewaltsamen Tod einen scheinbar tödlichen Stoß erlitten hatte, hat sich von innen heraus auf dem Wege des Gemüts, der Einbildungskraft, des aufgeregten Nervenlebens wiederhergestellt; es war nun allem die lebendige Fortwirkung gesichert, was von neuem und tieferem Leben in Jesu gewesen und von ihm durch Lehre und Vorbild den Seinen mitgeteilt worden war. Aber die phantastische Form dieser Wiederherstellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie sein Bild angeschaut, seine Reden, Taten und Schicksale aufbehalten wurden; sein ganzes Leben hüllte sich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menschliche hinaushob, aber auch der natürlichen und geschichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete.

„Unsere historische Kunde von Jesus,“ sagt Strauß, „ist mangelhaft und unsicher; wir sind über wenig große Männer der Geschichte so ungenügend unterrichtet wie über ihn.“ Zwar haben die Evangelisten in ihrer Art das Bestreben, uns das Leben, die Eigentümlichkeit und den Wert Christi anschaulich zu machen. Aber ihr Jesus soll mehr als Mensch, soll ein Gottgezeugter Wundermann, ja, das eingefleischte Schöpferwort gewesen sein. Daher geht in ihrer Darstellung nicht bloß neben der Lehrtätigkeit Jesu eine Reihe von Wundertaten und -Schicksalen her, sondern in die Lehre selbst, die sie ihm in den Mund legen, mischt sich dies Wunderelement ein, so daß sie Jesum von sich Dinge aussagen lassen, die ein Mensch mit gesunden Sinnen unmöglich von

sich ausgesagt haben kann. „Weniges von den Aussprüchen, die Jesu in den Mund gelegt werden, weniges von seinen Taten und den Begebenheiten seines Lebens steht fest, und gerade von dem, woran der kirchliche Glaube sich vorzugsweise knüpft, von dem Wunderbaren und Übermenschlichen in den Taten und Schicksalen Jesu, steht vielmehr fest, daß es nicht geschehen ist.“ Daß mithin von dem Glauben an solche Dinge des Menschen Seligkeit abhängen solle, ist so ungereimt, daß es „heutzutage keiner Widerlegung mehr bedarf“. Nein, „die Bedingung, seine Bestimmung zu erreichen, d. h. außer und vor dem Willen, der sich nach dem Ziel in Bewegung setzt, die Erkenntnis dieses Zieles selbst, jedem Menschen gegeben, darf nicht eine zufällige, von außen kommende Geschichtskenntnis, sondern muß eine notwendige Vernunfterkenntnis sein, die jeder in sich selber finden kann.“

Christus ist nach Strauß das in der menschlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit oder der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie sie in einem von menschlichen Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist. Zu diesem Ideale sich zu erheben, sei allgemeine Menschenpflicht. Allein, obwohl wir uns dasselbe nicht anders vorstellen können als unter dem Bilde eines vollkommenen Menschen und obwohl, daß ein solcher Mensch einmal gelebt hat, nicht unmöglich sei, da wir ja alle jenem Ideale gleichen sollen, so komme es doch nicht darauf an, daß wir von der Existenz eines solchen Menschen wissen oder daran glauben, sondern lediglich darauf, daß wir uns jenes Ideal vorhalten, es als für uns verpflichtend anerkennen und uns ihm ähnlich zu machen streben.

Indes so hoch Jesus — nach Strauß — unter denen steht, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so war er doch hierin weder der erste noch der letzte, sondern wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild „noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, sind seine verschiedenen Züge mehr ins Gleichgewicht gegeneinander gebracht worden. Durch die Forderung, an Christum als Gott-Menschen zu glauben und davon seine Seligkeit abhängig zu machen, wird seine sittliche Größe in ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert. Der Kritiker begeht daher keinen Frevel, sondern ein gutes, notwendiges Werk,

wenn er all das, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und fürs erste vielleicht auch wohltätigen, später aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Christus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch tun läßt, wiederherstellt, die Menschheit aber für ihr Seelenheil an den idealen Christus verweist.

So streift denn Strauß von dem Standpunkte seiner Wissenschaft aus von Christo alles ab, was dieser nach der Schrift und nach der Lehre der Kirche ist und für die Menschheit bedeutet, und damit kam er zu einem Christusbilde, dem gegenüber im letzten Grunde die menschliche Willkür entscheidet. Strauß war durchdrungen von dem Selbstgefühle der Wissenschaft, die, nachdem sie nach Jahrhunderten des Schwankens einzelne Gebiete der Erscheinungen zweifellosen Gesetzen unterworfen sieht, nun das richtige Verhältnis zwischen Gemüt und Erkennen in eine neue, unwahre Stellung zu verschieben droht, und erklärt, ein reiner Dienst der Wahrheit um der Wahrheit willen, habe die Wissenschaft nicht zu sorgen, ob sie die selbstsüchtigen Wünsche des Gemüts befriedigen oder verletzen werde. Im maßlosen Vertrauen auf keineswegs unbestreitbare Voraussetzungen, schätzt sie die Wahrheit ihrer neuen Ansicht nach dem Grade der Feindseligkeit, mit welchem sie alles beleidigt, was das lebendige Gemüt außerhalb der Wissenschaft für unantastbar achtet. Mit einem Christus, wie Strauß ihn uns läßt, ist dem nach Frieden seufzenden Herzen, der nach Gott und Erlösung dürstenden Seele nichts gedient; denn ein „idealer Christus“ in seinem Sinne kann zwar Vorbild sein, aber er gibt dem Unvermögenden nicht die Kraft, diesem Vorbild nachzueifern, geschweige es zu erreichen. Doch hat Strauß den Anstoß gegeben, daß sowohl die Theologie wie die Philosophie die Person Christi und die biblischen Berichte mit kritischerem Auge betrachteten als ehedem, freilich — wie wir meinen — nicht zum Schaden derselben.

Strauß zwar nicht direkt entgegengesetzt, aber doch hinzielend auf eine tiefere Versöhnung der bestehenden Gegensätze hat der Philosoph Lotze von den Grundgedanken des deutschen Idealismus aus sein System entwickelt. Vor allem die metaphysischen Grundgedanken zur vollen Ausführung zu bringen, war er durch die mächtige Universalität berufen, mit der er den Tat-

sachenstoff und die Formen der wissenschaftlichen Bearbeitung in allen besonderen Disziplinen beherrschte. Die Überzeugungen des Philosophen und sein reifes Verständnis des Lebens und der Geschichte liegen in den schönen und feinsinnigen Darstellungen seines „Mikrokosmus“ vor.

Die christliche Kirche hat das Recht, sich nach Christi Namen zu nennen — so sagt Lotze — an einen Glauben geknüpft, der nicht nur die Lehre, sondern auch den ganzen Zusammenhang des geschichtlichen Hergangs bekennt, durch den sie als Offenbarung in die Welt gekommen. Nicht die Lehre enthalte für sich allein schon den Keim einer Erlösung, die in jedem Gemüt in jedem Augenblick sich erneuern könne, vielmehr einmal durch eine Tat, die nicht der irdischen, sondern der allgemeinen göttlichen Weltgeschichte angehöre, sei die Erlösung vollzogen worden, und ihr Gewinn falle freilich nicht ohne die lebendige Aneignung der Lehre von dem Glauben an die Mittlerschaft Christi den zukünftigen Geschlechtern zu. Die sittlichen Lehren des Christentums haben keine andere Anfeindung erfahren als die, welche Bosheit und Unverstand von jeher jeder Religion entgegensetzten, und die beste Bildung der neueren Welt beruht mit Bewußtsein oder unbewußt oder mit Widerwillen auf ihnen.

Dem wesentlichen Punkte, der Anerkennung einer geschichtlichen Tat der Vorsehung, begegnet von seiten dieser Bildung kaum Abneigung, eher heimliches Bedürfnis. Da in den wechselvollen Schicksalen der Menschheit eine zeitliche Reihenfolge der Dinge vorliegt, die auf einen Kreislauf des Alten sich nicht ganz zurückführen läßt, so wird kaum ein ernstliches Widerstreben der Forderung begegnen, auch das Verhältnis Gottes zur Welt als ein geschichtlich-veränderliches zu fassen und daran zu glauben, daß er der Welt in einzelnen Augenblicken der Geschichte näher gewesen als in andern und daß seine Einwirkung einer zeitlich begrenzten Periode in völlig unvergleichlicher Weise zuteil geworden sei. Aber die Bereitwilligkeit zu diesem Bekenntnis befriedigt nicht; und dann freilich, wenn entweder die ungeschmälerte Aufnahme der Berichte der heiligen Schrift oder die Anerkennung der Lehren gefordert wird, welche die Dogmatik der Kirche an sie geknüpft hat, beginnt der Zwiespalt, der nicht zu schlichten ist.

Durch die Majestät ihres Inhalts und die großartige Schönheit ihres Ausdrucks, dessen Einfachheit wirksamer ist als jede be-

wußte Kunst, wird die heilige Schrift stets die Gemüter völlig gefangen nehmen. Aber die gänzliche Hingabe an ihren Buchstaben hindert nicht die Unglaublichkeit ihrer Berichte, sondern die Bildlichkeit ihrer Lehrdarstellung, welche zum Verständnis Deutung verlangt. In zweiter Linie erst — denn nur die Verehrung der Lehre fesselt uns an die Schrift — erheben sich die Zweifel gegen die Geschichte der wunderbaren Begebenheiten, deren Glaubwürdigkeit für uns nicht die gleiche sein kann, wie für die Zeit, aus der die Erzählung stammt.

Unfruchtbar und dem Geiste des Christentums wenig angemessen ist die Vorliebe für die Spekulationen über die Dreieinigkeit Gottes. In dem lebendigen Christus sah das gläubige Gemüt zwar nicht Gott, denn er selbst sagte es, der Vater sei größer als er, aber den Sohn Gottes, der mit ihm Eins ist auf eine Weise, deren Erkenntnis uns mangelt, und der gekommen ist, nicht weil sein Kommen von Anfang an die notwendige Konsequenz eines Naturgesetzes der Weltordnung gewesen wäre, sondern weil die Liebe Gottes, die größer ist als aller Mechanismus notwendiger Entwicklung, ihn sandte, den sie auch nicht hätte senden können. Mit schwacher Begründung in Stellen der heiligen Schrift, die nur das frühe Eindringen der Spekulation in den christlichen Gedankenkreis bezeugen, hat die Dogmatik eine Metaphysik des göttlichen Wesens zu entwickeln versucht, die, je weiter sie fortschreitet, um so mehr sich von dem entfernt, was der unmittelbare Glaube als den Segen des Christentums festhält.

Durch die Philosophie gewinnt die Christologie nichts wissenschaftlich und büßt an Bedeutung für den lebendigen Glauben ein. Denn an den lebendigen Christus, an die volle, nicht bildliche, nicht in irgend einem symbolischen Sinne genommene Persönlichkeit des Erlösers schließt sich das gläubige Gemüt an; wird diese uns als irgend ein notwendiges Wesensmoment Gottes, als irgend eine zweite Potenz des göttlichen Begriffs, als eine Antithesis innerhalb Gottes, als ein Weltordnen des Logos gedacht, so wird unser Glaube nur gestört. Denn wir sehen nicht, warum wir Wirksamkeiten, die wir als Eigenschaften Gottes selbst zu denken gewohnt sind, von ihm trennen sollen, und wir können nicht finden, daß die metaphysische Herrlichkeit Christi als eines höchsten übernatürlichen Naturgottes größer sein würde, als die ethische Majestät des Erlösers. Wenn daher die Verehrung für den Stifter unserer

Religion ihn als Sohn Gottes bezeichnet, so ist gegen den Gedanken, der hierdurch ausgesprochen wird, kein ernsthafter Einwand möglich; auch ist es ohne Zweifel berechtigt, das Verhältnis, in dem Christus zu Gott gestanden hat, nicht bloß dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten. Allein niemand kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus nun doch einmal Gottes Sohn nicht sein kann, der wahre Sinn aber dieses bildlichen Ausdrucks gar keine authentische Interpretation zuläßt, so ist dieser Satz nicht geeignet, ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn bejaht, drückt in der Tat bloß seine Überzeugung des einzigen Wertes aus, den Christus für ihn und sein Verhältnis zu Gott für die Menschheit habe, ohne jedoch beides definieren zu können. Wer die Lehre und die Lebensgeschichte Christi unbefangen auf sein Gemüt wirken läßt, ohne diesen Eindruck zu analysieren, kann überzeugt sein, daß hier zum Heile der Menschheit eine unendlich wertvolle und einzige Tat geschehen ist. Aber die Versuche, Inhalt und Wert dieser Tat theoretisch festzustellen, führen sämtlich nicht zum Ziel.

So kommt Lotze nach seinen tiefsinnigen Deduktionen zum Schlusse an bei den der Erkenntnistheorie gezogenen Schranken; was jenseits derselben liegt, gehört in das Gebiet des Glaubens.

Mehr in der Weise von Strauß, wenn auch weit weniger wissenschaftlich wie dieser, setzt sich der französische Philosoph Renan in seinem einst viel gelesenen und teilweise hochgepriesenen Buche: „La vie de Jésus“ mit „der Person Christi“ auseinander. Unter den römischen Kaisern Augustus und Tiberius lebte, so lesen wir bei Renan, eine Person, die allen ihren Zeitgenossen überlegen, durch ihre kühne Initiative und durch die Liebe, welche sie einzuflößen wußte, den Gegenstand des zukünftigen Glaubens der Menschheit schuf und den Ausgangspunkt desselben feststellte. In seinem Namen Jesus, einer Ableitung von dem sehr gewöhnlichen Namen Josua, suchte man später etwas Geheimnisvolles und eine Anspielung auf seine Heilandsrolle. Vielleicht war dies für ihn selbst, wie für alle Mystiker, die Veranlassung zu seiner Begeisterung. Nach Renan ist Christus der Dolmetscher, in welchem das verworrene Gemisch von klaren Blicken und unklaren Träumen, die Abwechslung von Enttäuschungen und Hoffnungen, das Sehnen der Juden, das von einer gehässigen Wirklichkeit unaufhörlich

wieder niedergetreten ward, endlich ihren Dolmetscher fanden, Christus ist der unvergleichliche Mann, dem das allgemeine Bewußtsein die Bezeichnung „Sohn Gottes“ beigelegt hat, und zwar mit Recht, weil er die Religion einen Schritt hat tun lassen, mit dem kein anderer verglichen werden kann und wahrscheinlich niemals wird verglichen werden können. Das Wachstum einer so gewaltigen Persönlichkeit wie Jesus ist sicher nach sehr strengen Gesetzen erfolgt. Ein hoher Begriff von der Gottheit, den er nicht dem Judentum verdankte und der in allen Stücken die Schöpfung seiner großen Seele gewesen zu sein scheint, war gewissermaßen das Prinzip seiner Wahl. Er hat keine Visionen, Gott spricht zu ihm nicht wie jemand, der außer ihm steht, Gott ist in ihm; er fühlt sich mit Gott Eins und schöpft aus seinem Herzen, was er von „seinem Vater“ sagt; er lebt fort und fort im Schoße Gottes. Er spricht nicht einmal den gotteslästerlichen Gedanken aus, daß er Gott sei; er glaubt sich in direkter Beziehung zu Gott und hält sich für den Sohn Gottes. Das höchste Bewußtsein von Gott, das je im Schoße der Menschen existiert hat, war dasjenige Jesu. Gott unmittelbar als Vater aufgefaßt, das ist die ganze Theologie Jesu. Ohne Zweifel gelangte er nicht mit einem Male zu dem großen Klarwerden über sich selbst; aber es ist wahrscheinlich, daß er von seinen ersten Schritten an sein Verhältnis zu Gott als das eines Sohnes zu seinem Vater betrachtete; darin besteht seine großartige Originalität, darin unterscheidet er sich wesentlich von seinem Volksstamm. Der Gott Jesu ist unser Vater, der Gott nicht bloß Israels, sondern der Menschheit; damit legt er dem Grund zu dem höchsten Troste, der Zuflucht zu dem Vater, den jeder im Himmel hat, zu dem wahren Reiche Gottes, das jeder in seinem Herzen trägt. Die realistische Auffassung Jesu von dem Beginne des göttlichen Reiches ist nur gleichsam ein Gewölke gewesen, ein vorübergehender Irrtum, den der Tod in Vergessenheit gebracht hat. Der Jesus, welcher das wahre Reich Gottes, das Reich der Sanftmütigen und Demütigen gegründet hat, das ist der Jesus aus den ersten Tagen, den unschuldsvollen und ungetrübten Tagen, da die Stimme seines Vaters in seinem Innern in reinerem Klange wiederhallte. „Da wohnte Gott einige Jahre, vielleicht ein Jahr wirklich auf der Erde.“

Ein reiner Kultus, eine Religion ohne Priester und ohne äußere Zeremonien, nur auf den Gefühlen des Herzens, der Nach-

ahmung Gottes, auf den unmittelbaren Verhältnis des Gewissens zu dem himmlischen Vater beruhend, waren die Folgen seiner Grundsätze. Gewiss waren andere vor Christo zu Ideen von hoher, sittlicher Heiligkeit gelangt; aber trotzdem predigt er allein die Sache auf eine wirksame Weise. Nie ist jemand weniger Priester gewesen als er es war, nie war jemand den Formen, welche die Religion unter dem Vorwand, sie beschützen zu wollen, erstickten, mehr Feind als er. Dadurch sind wir alle seine Schüler und Nachfolger geworden; dadurch hat er den ewigen Grundstein der wahren Religion gelegt, und wenn diese wirklich das eigentliche Wesen der Menschheit bildet, so hat Jesus dadurch den göttlichen Rang, welchen man ihm angewiesen hat, vollkommen verdient.

Der Grundgedanke Jesu war eine radikale Umwälzung. Die Erde verachtend und überzeugt, daß die gegenwärtige Welt nicht verdiene, daß man sich um sie kümmere, flüchtete er sich in sein ideales Reich; er legte den Grund zu der hohen Lehre von der transzendenten Betrachtung, der wahren Lehre von der Freiheit der Seele, die den Frieden gibt. Allein „viel Dunkles mischte sich in seine richtigsten Anschauungen“. Zuweilen soll nach Renan Jesus einen unschuldigen Kunstgriff gebraucht haben: er tat, als wisse er über den, den er gewinnen wollte, etwas Geheimes oder er erinnerte ihn wohl auch an einen seinem Herzen teuren Umstand. Den wahren Grund seiner Stärke, seine geistige Überlegenheit über seine Umgebung, verhehlend, ließ er, um den Ideen seiner Zeit, Ideen, die auch die seinen waren, zu genügen, die Leute glauben, daß eine Offenbarung von oben ihm die Geheimnisse entdecke und die Herzen öffne!

Daß Jesus niemals daran gedacht hat, für die Inkarnation Gottes selber zu gelten, daran kann man nach Renan wohl nicht zweifeln. Er glaubt vielmehr, er sei zwar mehr als ein gewöhnlicher Mensch, aber durch einen unendlichen Abstand von Gott getrennt. Wohl, er ist Gottes Sohn; aber das sind alle Menschen oder können es werden. Die Stellung, welche Jesus sich beilegte, war die eines übernatürlichen Wesens; freilich muß man dabei beachten, daß die Worte „übermenschlich“, „übernatürlich“, welche unserer „kleinlichen“ Theologie entlehnt sind, in dem hohen, religiösen Bewußtsein Jesu keinen Sinn hatten.

Fortgerissen durch seinen erschreckenden, durch die Notwendigkeit einer mehr und mehr exaltierten Predigt gebotenen

Fortschritt des Enthusiasmus, war Jesus nicht mehr frei; er gehörte seiner Rolle und in gewissem Sinne der Menschheit an. Zuweilen hätte man meinen können, sein Verstand sei gestört. Die große Vision des Reiches Gottes, welche unaufhörlich vor seinen Augen flammte, machte „ihn schwindelig“. Zuweilen „begriffen ihn seine Jünger nicht mehr und empfanden eine Art Furcht vor ihm“. „Manchmal riß ihn sein Unwille über jeglichen Widerstand zu unerklärlichen und offenbar törichten Handlungen fort.“ „Seine Vorstellung vom Sohne Gottes trübte und übertrieb sich. Der Ton, welchen er angenommen hatte, konnte nur noch einige Monate aufrechterhalten werden; es war Zeit, daß der Tod eine übermäßig gespannte Situation löste, ihn den Unmöglichkeiten eines Weges ohne Ausgang entriß und ihn, indem er ihn von einer schon zu lange dauernden Prüfung befreite, nunmehr sündlos in seine himmlische Herrlichkeit einführte.“

Jesus hat die Welt zu einem neuen Geiste hinübergeführt. Seine Religion ist in gewissem Sinne die definitive Religion. Sein vollkommener Idealismus ist das höchste Ziel des fleckenreinen und tugendhaften Lebens. Er hat den Himmel der reinen Seelen geschaffen, wo sich alles findet, was man auf Erden vergebens sucht: der vollkommene Adel der Kinder Gottes, die absolute Reinheit, das gänzliche Fehlen des Weltschmutzes, kurz die Freiheit, welche die wirkliche Gesellschaft wie eine Unmöglichkeit ausschloß und die ihre ganze Fülle nur im Bereiche des Gedankens besitzt. Die Gründung der wahren Religion ist recht sehr sein Werk. Nach ihm ist nur noch Entwicklung und Befruchtung nötig. Wir stellen daher Jesu Person auf den höchsten Gipfel menschlicher Größe. Man darf sie, die noch heute das Geschick der Welt leitet, wohl göttlich nennen, nicht in dem Sinne, daß Jesus alles Göttliche in sich absorbiert hätte oder ihm adäquat wäre, sondern in dem Sinne, daß er das Individuum ist, welches sein Geschlecht den größten Schritt zum Göttlichen hin hat tun lassen. Jesus ist die höchste der Säulen, die dem Menschen zeigen, woher er kommt und wohin er streben muß. In ihm hat sich alles kondensiert, was es Gutes und Erhabenes in der Natur gibt. Er ist nicht sündenfrei gewesen, er hat dieselben Leidenschaften besiegt, die wir bekämpfen. Ebenso wie mehrere seiner großen Seiten durch die Schuld seiner Apostel für uns verloren sind, so ists auch wahrscheinlich, daß dieselben viele seiner Fehler verhehlt haben. Aber

nie hat jemand in seinem Leben so sehr das Interesse der Menschheit vor den Kleinlichkeiten der Eigenliebe vorwalten lassen. Ohne Rückhalt seiner Idee hingegeben, hat er alles andere in solchem Grade untergeordnet, daß gegen Ende seines Lebens die Welt für ihn nicht mehr existierte. Er lebte nur seinem Vater und der göttlichen Mission, welche er erfüllen zu müssen überzeugt war.

„Welcherlei Art auch die unerwarteten Erscheinungen der Zukunft sein mögen, Jesus wird nicht übertroffen werden. Sein Kultus wird sich unaufhörlich verjüngen; seine Leiden werden die besten Herzen rühren; alle Jahrhunderte werden verkünden, daß unter den Menschen kein größerer geboren worden ist als Jesus."

Renans Werk entbehrt der strengen Methode; es liest sich in einzelnen Partien fast wie ein Roman und ist auch nicht frei von Widersprüchen. Aber immerhin war es notwendig, daß wir uns zur klaren Ausarbeitung unseres Themas und zur präzisen Beantwortung unserer Frage nach der Person Christi in der neueren Religionsphilosophie mit ihm beschäftigten. Für unsere Wertbeurteilung der Person Christi wird auch Renans Buch von Interesse sein.

Erkenntnistheoretisch von größtem Werte ist es, wie Ritschl die Person Christi darstellt. Christus begründet nach ihm seine Religion mit dem Anspruch, Gott vollständig zu offenbaren, so daß darüber hinaus keine weitere Offenbarung denkbar und zu erwarten ist. Wer also in der von Christo beabsichtigten Weise an seiner Offenbarung teilnimmt, kann um die Schätzung Christi als des Trägers der endgültigen Offenbarung Gottes nicht herumkommen. Dieser Anspruch aber gründet sich darauf, daß jener sein persönliches Leben auf Grund seiner eigentümlichen Stellung zu Gott in einer Machtübung über die Welt durchgeführt hat, welche die Gemeinde möglich macht, in der jeder die analoge Bestimmung des ewigen Lebens erreichen soll. Weil aber die Aufgabe des christlichen Lebens in der Form der persönlichen Freiheit erreicht werden soll, sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi, als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt, in dem Prädikate seiner Gottheit zusammengefaßt. Jesus hat eine neue Religion herbeigeführt, indem er die Herrschaft des überweltlichen Gottes von den nationalen und politischen Schranken sowie von der Erwartung sinnlichen Wohlseins freigemacht und

ihre Bestimmung für die Menschen auf die geistige und sittliche Verbindung hinausgeführt hat, welche zugleich der Geistigkeit Gottes entspricht und den überweltlichen Endzweck der geistigen Geschöpfe bezeichnet. Indem er aber in dieser Leistung seines Lebens zugleich der Offenbarer Gottes im vollen Sinn und der Mensch ist, welcher seiner Gotteserkenntnis gemäß Gott verehrt und ihm dient, so ist es folgerecht, daß er für sich eine Stellung zur Welt behauptet, die dem Begriffe des einzigen Gottes und dem Werte des geistigen Gottesreiches entspricht. Ist dasselbe in der Art, wie Christus angefangen hat, es zu verwirklichen, der Endzweck der ganzen Welt, so folgt, daß ihm die ganze Welt untergeordnet ist.

Der Gott-Mensch nimmt nur in dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte des Reiches Gottes seine Stelle ein, weil diese Größe und keine andre das direkte Korrelat des göttlichen Selbstzweckes ist. Daraus folgt, daß Christus als der geschichtliche Urheber dieser Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander notwendig der Einzige in seiner Art ist. Denn wenn ein Zweiter nachgewiesen werden könnte, der materiell ihm gleich wäre an Gnade und Treue, an weltbeherrschender Geduld wie an Umfang der Absicht und des Erfolges, so würde er doch in geschichtlicher Abhängigkeit von Christus stehen, ihm also formell ungleich sein.

Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube; und indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als den Offenbarer Gottes. Aber die Kombination zwischen ihm und Gott, seinem Vater, ist eben keine Erklärung wissenschaftlicher Art. Denn die authentische und erschöpfende Erkenntnis der Bedeutung Jesu ist daran gebunden, daß man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben. Dieser religiöse Glaube aber ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht von Jesus und die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht bezeichnet die große Unwahrheit, die unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre täuschende und verwirrende Kraft ausübt. Den vollkommenen Umfang der geschichtlichen Wirklichkeit Christi kann man nur aus dem Glauben der

christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollkommen verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet.

Die religiöse Schätzung Christi, welche in dem Prädikate seiner Gottheit nur einen besonders bedingten Ausdruck findet, muß nach Ritschl an dem Zusammenhang seines erscheinenden Handelns mit seiner religiösen Überzeugung und seinen sittlichen Motiven bewährt werden; sie bezieht sich aber nicht direkt auf die vorauszusetzende Ausstattung seiner Person mit angebornen Anlagen. Denn nicht in dieser Beziehung wirkt Christus auf uns, sondern in jener. Die religiöse Schätzung seiner Person wird sich aber auf sein sittliches Handeln beziehen, sofern dasselbe Korrelat und Probe seiner Gewißheit ist, mit Gott in eigentümlicher Gemeinschaft zu stehen.

Es erübrigt uns nun nur noch, uns in Kürze mit dem Religionsphilosophen Eucken zu beschäftigen. In seinem herrlichen Buche: „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ sagt er: „Dem Christentum muß, auch wer es nicht vom Standpunkt des Gläubigen, sondern des Forschers betrachtet, eine überragende Größe zuerkennen.“ „Indem das christliche Leben eine Weltverneinung und eine Welterneuerung miteinander verbindet, indem es durch tiefsten Schmerz zu seliger Vollendung aufsteigt, zugleich aber für die menschliche Lage auch inmitten der Rettung das Bewußtsein von Schuld und Leid festhält, entwickelt es eine den andern Religionen unbekannte Welt der Empfindung und gewinnt es eine unablässige innere Bewegung.“ Das Christentum hat die Gegensätze und Erfahrungen des Lebens in einem weiten Umfang in sich aufgenommen und sie kräftiger verarbeitet als irgend eine andere Religion. Daß sich aber alles so miteinander entwickeln kann, und daß alles Mühen und Streben sich immer wieder zu einer sicheren Tatsächlichkeit zurückfindet, das gewährt dem Christentum die überragende und beherrschende Persönlichkeit Christi: „Es ist kaum möglich, den tiefen Eindruck, mit dem diese Persönlichkeit jedes unbefangene Gemüt ergreift, einigermaßen in Begriffe umzusetzen. Diese Gestalt erhält ein volles Licht nur aus den geschichtlichen Zusammenhängen und ihr Vorstellungskreis ist eng verwachsen mit der Besonderheit eines einzelnen Volks und seiner damaligen Lage; aber alle Besonderheit hindert nicht das kräftige Durchscheinen einer

allgemein menschlichen Art, die mit unversieglicher Kraft zu allen Völkern und Zeiten wirkt.“ Eigentümlich an Christo ist eine große Einfachheit und Schlichtheit, aber die Einfachheit selbst erweckt hier die Empfindung einer unvergleichlichen Tiefe, eines großen Geheimnisses. Bei äußerer Niedrigkeit erscheint eine überwältigende, innere Hoheit, bei herzlicher Freude an allem Guten und Schönen der Welt die tiefste Empfindung des Schmerzes, bei weichstem Gefühl die männlichste Tatkraft, welche den Kampf gegen eine widerstrebende Welt mutig aufnimmt und tapfer besteht. Alle Mannigfaltigkeit der Lebensentfaltung wird getragen und beseelt durch das eine Grundgefühl der völligen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater; die belebende Kraft dieses Gefühls ist es vornehmlich, welche allen Äußerungen zugleich eine wunderbare Innigkeit und durchsichtige Klarheit verleiht. Dazu das ergreifende Schicksal dieser Persönlichkeit, das wir weniger in dem blutigen Tode finden als in der großen Einsamkeit, dem Mangel irgend welches tieferen Verständnisses das ganze Leben hindurch. Aber die unsagbare Wehmut, die über dem Ganzen liegt, wird überwogen durch einen Heroismus neuer Art, der das Leid von innen her überwindet, und dessen Siegeskraft den sichersten Tatbeweis für die Wirklichkeit der neuen, dem Christentum eigentümlichen Welt erbringt. Mehr als bei irgend einer andern Religion verschmilzt hier das Ganze der Gedankenwelt mit der begründenden Persönlichkeit. In dieser Persönlichkeit ist eine zwingende Hinaushebung über die nächste Ordnung der Dinge vollzogen, zugleich aber ist sie ein schroffer Riß, und mit ihm ist die Notwendigkeit einer großen Entscheidung in das Dasein der Menschheit gekommen. So wird von Jesus an nicht nur ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte gerechnet, es ist durch ihn in Wahrheit die größte Umwandlung des menschlichen Daseins vollzogen.

Bei dieser einzigartigen Stellung Christi konnte es dem Christentum nicht genügen, mit Christo zu glauben, es bedurfte auch eines Glaubens an ihn. Und dieser Glaube mußte zum Ausdrucke bringen, daß in dem Erlöser Gott nicht nur mit einzelnen Erweisungen und Kräften, sondern mit der ganzen Tiefe seines Wesens gegenwärtig sei, daß in seiner Person sich Göttliches und Menschliches zu untrennbarer Einheit verbinden. Insofern ist die Überzeugung von der göttlichen Natur Christi dem Christentum unentbehrlich, es kämpft an dieser Stelle um nichts Geringeres, als um seine absolute Wahrheit und bleibende Geltung.

„Solche Schätzung der Person Christi hält uns fest und will nicht von uns weichen, auch wenn wir alle Dogmen und Gebräuche der Kirche als menschliche Einrichtungen durchschaut haben. So braucht jene Persönlichkeit nicht erst wiederzukommen, um die Welt zu richten, es geht von ihr schon in dieser Ordnung der Dinge unablässig ein Gericht über die Welt aus, und die Majestät eines solchen nur von innen her wirksamen Gerichts ist gewaltiger, als alle äußere Machtentfaltung erreichen könnte."

Die ältere Fassung des Christentums gibt der Wesenseinigung von Göttlichem und Menschlichem eine supranaturale, ontologisch metaphysische Gestalt. Der Begründer des Christentums erscheint zugleich als wahrhaftiger Gott und Mensch; allein an dieser Stelle scheint das große Wunder des Eingehens des Göttlichen in das Menschliche vollbracht, allein durch die Vermittlung dieser Stelle und nur in Beziehung auf sie wird auch der übrigen Menschheit eine Verbindung mit Gott eröffnet. So schien alle Wahrheit und Gewißheit dieser Verbindung daran zu liegen, daß in der Person Christi nicht bloß die Kraft der Gottheit wirke, sondern, daß sie selbst göttlichen Wesens, selbst Gottheit im vollsten Sinne sei. Je metaphysischer, je göttlicher Christus gefaßt wurde, desto größer schien seine Religion, desto sicherer die Begründung ihrer göttlichen Wahrheit.

„Allein die volle Einigung von Gottheit und Menschheit in einer Person ist mit der dogmatischen Dekretierung keineswegs eine lebendige Wirklichkeit für das religiöse Leben geworden." „In Wahrheit zeigt hier die Geschichte des Christentums einen starken Dualismus: man hat in Christo nicht sowohl zugleich den Gott und den Menschen verehrt, als vielmehr ihn bald als Gott bald als Mensch verehrt, wobei die dogmatische Gedankenrichtung mehr die eine, die praktisch ethische mehr die andre Schätzung hervorkehrte. Und es ist in der Tat der Widerspruch unversöhnlich. Ein Mensch, der zugleich Gott ist, der als Gott die vollste Sicherheit absoluter Wahrheit besitzt und aus solcher Überlegenheit das menschliche Dasein führt, der seine Herrscherwürde nur zeitweise niederlegt, der teilt nicht das Sorgen und Suchen, Kämpfen und Zweifeln. das das Schwerste, aber auch das Größte im menschlichen Leben bildet. Auch einem Leiden, das sicher die heilsamsten Folgen hat, ja eine Wendung in den Geschicken der Welt bringt, fehlt der Stachel, der das Leiden wahrhaft zum

Leiden macht: die scheinbare Sinnlosigkeit, der Zweifel, ob nicht aller harte Kampf, aller bittre Schmerz vergeblich und verloren sei. Wer in seinem Leid nicht auch diesen Zwiespalt mit zu überwinden hatte, dem war nicht mehr, sondern weniger auferlegt als uns anderen, aus dessen Sieg kann für uns kein Trost hervorgehen.

Auch der neuen Fassung gilt die Einigung von Göttlichem und Menschlichem als ein großes alle menschliche Geistigkeit begründendes Wunder; aber seiner näheren Fassung nach ist ihr dieses Wunder die Schöpfung eines neuen vollkommenen Lebens, die Gründung einer weltüberlegenen Wirklichkeit durch die Erzeugung einer übernatürlichen Lebenstiefe aus der Liebe und Kraft Gottes. Ein solches Wunder kann sich nicht auf einen einzelnen Punkt beschränken, es muß die ganze Weltgeschichte durchdringen und zusammenhalten, es muß aus seiner Kraft alles Aufsteigen zu echter Geistigkeit bewirken. Dadurch ist eine hervorragende, ja einzigartige Stellung einer einzelnen Persönlichkeit nicht ausgeschlossen. Denn was als eine zeitüberlegene Tatsache in allem Streben nach echter Geistigkeit wirkt, das ist für das Bewußtsein und die volle Tätigkeit des Menschen erst auf dem Boden der Geschichte zu erringen; hier muß es einen Wendepunkt geben, wo das bisher Verschleierte zu voller Klarheit, das bisher Zerstreute zu einheitlicher Gestaltung und Wirkung gelangt. Die Persönlichkeit aber, in deren Lebenswerk sich das vollzog, wird uns nicht nur in besonderer historischer Verehrung stehen, sie wird uns mit ihrer reinen Ursprünglichkeit des neuen Lebens immer wieder zu sich zurückziehen, sie wird uns näher sein und mehr bedeuten können, als sonst je ein Mensch dem Menschen zu sein vermag, zugleich vertraut und überlegen, demütigend und erhöhend.

„Aber alle diese Wirkung bleibt innerhalb des Rahmens der Menschheit, mag jenes Große hier die höchste Höhe bilden, der Rahmen selbst darf nicht durchbrochen werden.“

## § 2.

Wenn wir nun aus der vorstehenden historischen Orientierung das Resultat ziehen, so ergibt sich, daß die sämtlichen Vertreter der neueren Religionsphilosophie der Person Christi eine einzig-

artige Stellung einräumen, welche in einem unmittelbareren Verhältnis zu Gott gestanden, als irgend ein Mensch, der je auf Erden gelebt, und von dem eine die Welt, das Leben der Menschheit und des einzelnen Individuums umgestaltende und erneuernde Wirksamkeit ausgegangen ist und noch ausgeht. Darin jedoch sind sie alle einig, daß Christus nicht der fleischgewordene Logos, nicht Gott im eigentlichen Sinne des Wortes ist und sein kann, da diese Lehre, diese Annahme den Ergebnissen der Wissenschaft widerstrebe und auch dem Glauben Eintrag tue. Es ist daher wohl verständlich, wenn aus christlichgläubigen Kreisen heraus behauptet wird, daß die Person Christi auf rein wissenschaftlichem, erkenntnistheoretischem Wege nicht verstanden werden könne, da Glaube und Wissenschaft einander widerstreiten.

Nun ist daran auf jeden Fall das richtig, daß es unmöglich ist, bloß mit Hilfe der Naturwissenschaft oder einer naturwissenschaftlichen Philosophie zu dem vorzudringen, worauf es uns bei dieser Frage vor allem ankommt. Es ist zwar heute die Meinung, daß alle echte Wissenschaft im Grunde Naturwissenschaft sei, der Glaube an eine naturwissenschaftliche Weltanschauung allgemein verbreitet. Die Erfolge, die mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methode auf dem Gebiete der körperlichen Natur errungen sind, scheinen eine Bürgschaft dafür zu bieten, daß auch bei der Erforschung aller anderen Vorgänge man naturwissenschaftlich verfahren dürfe und müsse. Allein die Naturwissenschaft hat es lediglich mit Begriffen und allgemeinen Begriffsbildungen zu tun unter Beseitigung des individuellen Charakters der Wirklichkeit. Damit aber ist zunächst die Möglichkeit einer völlig anders verfahrenden Wissenschaft gegeben, und diese Möglichkeit verwandelt sich in eine Notwendigkeit, sobald wir nicht nur das Wesen, sondern auch die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung kennen und auf die Fragen hinzuweisen imstande sind, die zu beantworten der Naturwissenschaft für alle Zeiten versagt sein muß.

Die Person Christi und das Christentum sind historische Tatsachen, und haben, da nur das Anonyme Objekt der Naturwissenschaft werden kann, in einer naturwissenschaftlichen Untersuchung keinen Platz. In der Geschichte gibt es nur Begriffe mit individuellem Inhalte und ihre Bildung kommt nur durch eine in ihrem Wesen zu bestimmende Beziehung der Objekte auf Werte zustande. Freilich die Geschichte stellt nie die Individualität aller Menschen dar.

Worauf aber beruht die Beschränkung auf einen Teil von ihnen? Offenbar darauf, daß sie sich nur für das interessiert, was eine allgemeine Bedeutung hat. Dies kann jedoch nichts anderes heißen, als daß der Wert, mit Rücksicht auf den für sie die Objekte zu historischen Individuen werden, ein allgemeiner Wert sein muß. Achten wir darauf, welches individuelle Leben sich nur mit Rücksicht auf allgemeine Werte durch seine Einzigartigkeit zu einer Einheit zusammenschließt, dann sehen wir, daß auch aus der Gesamtheit der Menschen wie aus der aller anderen Objekte sich nur eine bestimmte Anzahl heraushebt. Stellen wir nur eine Persönlichkeit wie z. B. Goethe irgend einem Durchschnittsmenschen gegenüber und sehen wir davon ab, daß auch dessen Individualität mit Rücksicht auf irgend welche beliebigen Werte etwas bedeutet, so ergibt sich, daß Goethe zu diesem Menschen sich verhält wie der Diamant Kohinoor zu einem Stück Kohle, d. h. mit Rücksicht auf den allgemeinen Wert kann die Individualität des Durchschnittsmenschen durch jedes Objekt, das unter den Begriff Mensch fällt, ersetzt werden; an Goethe wird dagegen gerade das von Bedeutung, was ihn von allen andern Exemplaren des Begriffes Mensch unterscheidet, und es gibt keinen allgemeinen Begriff unter welchen er gebracht werden kann, ohne dieser Einzigartigkeit seiner Bedeutung für objektive Werte Abbruch zu tun. Das Beziehen der Objekte auf Werte ist also von jeder geschichtlichen Darstellung begrifflich untrennbar. Erst Wertbeziehungen bestimmen die Größe der individuellen Differenz. Ohne sie würden uns die individuellen Unterschiede der Menschen ebenso gleichgültig sein, wie die Unterschiede der Wellen im Meer oder der Blätter im Walde. Die leitenden Gesichtspunkte jeder historischen Darstellung müssen aber Werte von normativ-allgemeiner Geltung sein und diese entstehen nur innerhalb einer historischen Entwicklung. Der Stoff, der mit Rücksicht auf diese Werte historisch wesentlich sein soll, muß als historisches Zentrum die Entwicklung menschlichen Kulturlebens enthalten, auf das seine anderen Teile bezogen werden können.

Wenn wir nun das Wort „Wert“ gebrauchen wollen, so drängt sich uns die Frage auf, wo die Grenze zwischen Wert und Unwert liegt. Ihre Beantwortung aber ist nur mit Hilfe einer Bestimmung der Wertbegriffe zu geben, die nicht allein darauf ausgeht, alles zu umfassen, was wahr und gut, schön und heilig genannt wird,

sondern die feststellen will, was allein diese Namen verdient; so entsteht ein besonderes Arbeitsgebiet, das jedenfalls der Philosophie gehört. Der Maßstab für die richtige Bewertung kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erst erzeugen. Im Mitleben der großen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muß er praktisch und persönlich genommen werden. Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv. Allein anders kann ein Maßstab zur Entscheidung zwischen den historischen Werten überhaupt nicht beschaffen sein; er ist eben selbst die im Vergleich und in der Abwägung gewonnene persönliche sittlich religiöse Überzeugung. Ihren objektiven Grund aber hat diese Entscheidung in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung; aber ihre letzte Entscheidung bleibt die subjektive, persönliche innere Überführung. Vor allem aber werden diese Entscheidungen nicht rein theoretisch in den Gedanken einiger europäischer Gelehrten und Denker getroffen, sondern sie werden in immer weiterem Umfang und praktischem Kampfe der Weltanschauungen ausgekämpft werden und wird das in der Idee gefällte Urteil sich praktisch bewähren müssen. Bei aller Subjektivität ist daher der Maßstab kein zufälliger und keine Tausenden ausgesetzte Meinung jedes einzelnen, der aus eigenem Kopfe jedesmal die Welt von neuem aufzubauen und zu bewerten hätte."

Von hier aus läßt sich nun der Wert der christlichen Religion gegenüber 1. der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, 2. gegenüber den anderen Religionen ermessen.

Die Wissenschaft, sei es, daß wir sie in Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft einteilen und unter diese beiden alle Spezialwissenschaften subsumieren, oder daß andere Namen dafür gewählt werden, hat es lediglich mit dem Verstande zu tun. Ihre Objekte, welcher Art sie auch immer sein mögen, sucht sie nur auf dem Wege der Erkenntnis zu ergründen. Daher kann sich die Wissenschaft nur mit Fragen beschäftigen, welche der menschliche Verstand zu begreifen und zu erklären vermag, und sich nur mit Lösungen begnügen, die vor dem Forum des menschlichen Denkens bestehen können, weshalb sie etwas Supranaturales nicht anerkennt, da das menschliche Denken an den Schranken der Zeit und des Raumes Halt zu machen hat. Ihre Aufgabe sowie ihr

Ziel ist es, die Wirklichkeit der Dinge unter Ausschluß aller Idealisierung ohne Abzug und Minderung, ohne Zugabe und Mehrung mittelst der Logik in klare Begriffe zu fassen und ihre Entwicklung nach festen Normen und Gesetzen vor sich gehen zu lassen, diese Vorgänge dann aber auch zu beweisen. Aus diesem Grunde hat sich die Wissenschaft um eine andere Realität als die unmittelbar gegebene nicht zu kümmern. Der wissenschaftliche Wert einer Darstellung aber muß von aller direkten Stellungnahme unabhängig sein. Auf dem Wege der Erkenntnis sucht sie sich in keinem anderen Interesse als in dem der reinen Erkenntnis der obersten Prinzipien alles Seins, zugleich in ihrer Erstreckung durch die Fülle des einzelnen zu bemächtigen.

Am Glauben ist die Wissenschaft uninteressiert, zum mindesten nicht mehr interessiert als an jedem andern Stück menschlichen Lebens und Sinnens; die Vorstellungen des Glaubens mit der von ihnen in Anspruch genommenen Wahrheit gelten ihr daher zunächst gleichviel und gleichwenig wie andere Vorstellungen und Gedanken von der Wahrheit, mit denen sich auf diesen und jenen Gebieten der Erfahrung und des Wissens die Menschen tragen. „Die Wissenschaft fragt nur nach Wahrheit, unbekümmert um das in der Illusion befangene Gefühlsurteil, sie ist hart, kalt und fühllos wie ein Stein“ (Hartmann). Die logische Voraussetzung jeder Wissenschaft ist die Anerkennung des Wahrheitswertes; denn auf Erkenntnis und Besitz der Wahrheit strebt die Wissenschaft des natürlichen Ich so gut wie das des christlichen hin und nur in der Wahrheit findet sie Befriedigung. Die Männer der Wissenschaft — daß muß ihnen jeder zugestehen — lassen sichs um die Wahrheit sauer werden; ist es doch dem Menschen angetan und hängt es doch mit dem ihm unveräußerlichen Streben nach dem Absoluten, dem Inbegriffe der Wahrheit zusammen, daß er nicht anders kann als nach Wahrheit suchen.

Dürfen wir die Wissenschaft als Verstandeswert charakterisieren, so die Ethik als Willenswert. Denn das Wesen des Sittlichen finden wir in der Willensrichtung, und zwar in der mit einem Pflichtgebot übereinstimmenden Willensrichtung. Gewiß bezieht sich die Ethik auf das menschliche Handeln. Aber es kann sich in ihr nicht darum drehen, wie diese und jene Handlungen uns gefallen, ob wir sie sittlich billigen oder nicht, sondern darum, ob in dem Bewußtsein des Handelnden der Wille, der ihn zu diesen

Handlungen antreibt, als ein pflichtgemäßer oder pflichtwidriger ausgezeichnet war. So werden wir zur Betrachtung der Motive der Handlungen gedrängt. Bei jeder Willenshandlung verfolgen wir einen Zweck, zu dessen Erreichung diese Handlung das Mittel bildet; wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen und die Handlungen ausführen, die sich zur Erreichung dieses Zweckes als notwendig herausgestellt haben. Zu einem sittlichen Handeln ist daher ein zweifaches erforderlich:

Eine Selbstbestimmung, die den physischen Zwang ausschließt, und eine Zwecksetzung, welche mit jener eng zusammenhängend das Objekt solchen Handelns bestimmt. Zunächst legen wir einem Tun in dem Maße weniger das Prädikat des Sittlichen bei, je mehr es sich auf dem Gebiete des menschlichen Wesens findet, das der physischen Notwendigkeit unterstellt ist. Die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse ist kein sittliches Tun. Allerdings untersteht auch das physisch Notwendige in der Lebensbetätigung dem sittlichen Urteil, aber nicht insofern es dieses ist, sondern soweit die Selbstbestimmung darauf influiert. Nicht, daß ich esse, hat sittliche Bedeutung, wohl aber zu welchem Zweck ich es tue; denn dies unterliegt meiner Selbstbestimmung. Und wenn es der sittlichen Beurteilung einer Übeltat zugute kommt, wenn der Täter dabei ohne klares Bewußtsein und freie Wahl gehandelt hat, so fragt es sich doch, ob nicht solche Trübung des Bewußtseins und solche Minderung der Wahlfreiheit irgendwie ihrerseits zurückzuführen sei auf vorhergegangene Selbstbestimmung, und demgemäß würde auch hier das sittliche Urteil Platz greifen. Diese Selbstbestimmung, die wir auch „freier Wille“ nennen können, ist aber eine solche, welcher die Möglichkeit eines Anderssetzens innewohnt.

Mit der Selbstbestimmung als wesentlichen Vorbedingung des sittlichen Handelns verbinden wir, wie oben gesagt, sogleich die Zweck-, die Objektsetzung, welche den teleologischen Charakter jenes Handelns ausdrückt. Allein dabei dürfen wir nicht stehen bleiben, sondern müssen hinzufügen, daß, um dem Begriff des Sittlichen zu genügen, die Verwirklichung des Objekts zugleich unter dem Gesichtspunkte des Gutes gefaßt und betrachtet sein will. Allerdings konstituiert nicht jedes Gut promiscue als Objekt des Strebens verbunden mit der Selbstbestimmung den Begriff des Sittlichen, sondern es ist so, daß immer nur das Streben nach dem

höchsten Gute der freien Selbstbestimmung den Charakter des Sittlichen aufprägt. Sittlich im allgemeinen dürfen wir das freie Tun der kreatürlichen Persönlichkeit nennen, welches und insofern es auf Verwirklichung des höchsten Lebenszweckes gerichtet ist. Dabei aber hat sich dieses freie Tun zu bewegen innerhalb der Schranken von Recht und Ordnung, Sitte und Gewohnheit, die nicht etwa schlechthin zufällige und wirkliche menschliche Einrichtungen und Satzungen, welche ebensogut anders sein könnten, sondern der „Niederschlag unvordenklicher sittlicher Überzeugungen, die festgefügten Normen sind, in denen sich unser Leben bewegt und die den Bereich der Bedingungen darbieten, innerhalb dessen sich unser sittlicher Wille überhaupt in Handlung umsetzen kann“.

Können wir also von einem sittlichen Handeln nur da sprechen, wo sich der Wille, der Entschluß, unter Umständen im Kampfe mit Versuchungen und Anfechtungen von außen und innen, dem Pflichtgebot gemäß zu handeln, gegenüber einem anders gearteten Bewußtsein durchsetzt, so ist eine Handlung nur dann wertvoll, wenn sie die Äußerung eines guten Willens ist. Wir schließen uns vollkommen Luther an, wenn er den Satz aufstellt: „Nicht die guten Werke machen den guten Mann, sondern der gute Mann macht die guten Werke“, wie dem „Philosophen der Reformation“: Kant, der erklärt: „Es ist nichts in alle Wege gut, es sei denn ein guter Wille.“ Es kann und mag demzufolge das pflichtmäßige Handeln sich in zweckwidrigen, unvernünftigen Erfolgen offenbaren, der Wert des guten Willens, des moralischen Entschlusses bleibt trotzdem unangetastet. „Wir können uns vornehmen, klüger, aber nicht moralischer zu handeln oder einen besseren Willen zu haben. Es ist meist nur glücklicher Zufall, wenn unsere Handlungen unseren Entschlüssen entsprechen, und es geht nicht an, daß wir die Entscheidung darüber, ob unsere Handlung gut oder böse, sittlich oder unsittlich sei, in die Hand des Zufalls legen; wir brauchen dazu andere, sichere, untrügliche Beurteilungsnormen, und wir finden sie in unserer pflichtmäßigen Gesinnung und nur in ihr.“ Das höchste und unumgängliche Kriterium hierbei aber ist unser Gewissen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es unser Streben sein muß, um das Sittliche einer Handlung beurteilen zu können, zur Gesinnung des Handelnden vorzudringen. Wir setzen uns immer einer großen Verantwortlichkeit aus, wenn wir uns anschicken,

über die Sittlichkeit eines Menschen zu Gericht zu sitzen, und wenn wir das Verhalten eines Menschen als unsittlich und böse brandmarken, wandeln wir vielleicht dieselben Wege, wie „jene sittenstrengen Pharisäer, die nicht imstande waren, das Auftreten eines neuen moralischen Genius in seiner großen und welthistorischen Bedeutung zu verstehen.“

Um sittlich handeln zu können, um den Anspruch darauf erheben zu können, als ein ethischer Mensch gewertet zu werden, bedarf es lediglich des Pflichtbewußtseins und des Willens, demgemäß zu handeln in dem Streben nach einem höchsten Gut. Durch die Setzung eines höchsten Gutes unterscheidet sich die natürliche von der christlichen Sittlichkeit, indem das Wesen des natürlichen Menschen, das Wesen seiner Selbstbestimmung, das ist, sich für Güter zu setzen, welche, wie immer sonst geartet, außerhalb des lebendigen Gottes gelegen sind, während das Wesen des neuen Menschen, seiner Selbstbestimmung, dies ist, daß er in Beziehung getreten ist zu dem in Christo offenbar gewordenen lebendigen Gott und daß diese Gottesgemeinschaft das höchste Ziel seines Strebens geworden ist. Das formal Gleiche in dem beiderseitigen persönlichen Wesen ist der freie Wille, die wollend-wissende Selbstbestimmung für ein höchstes Gut bei der Auswahl unter den Zielen des Strebens; das materiell Verschiedene ist die Selbstsetzung des Ich für ein nun erst in die Erfahrung getretenes, vorher verborgen gebliebenes und nicht gewolltes höchstes Gut, das durch Christum sich erschlossen hat. „Der natürliche Mensch kann nicht anders als mit seiner Wahl unter den außergöttlichen Gütern sich zu bewegen, und der geistliche Mensch kann nicht anders als sich für die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zu bestimmen.“

Läßt sich der Unterschied zwischen Wissenschaft und Ethik einerseits und der Religion anderseits ohne besondere Mühe klar erkennen, da, wie im vorstehenden versucht wurde auszuführen, die beiden ersten sich uns als Verstandes- und Willenswert darstellen, während die Religion Gefühlswert ist, so gestaltet sich die Abgrenzung der Ästhetik von der Religion bedeutend schwieriger, da erstere ebenfalls auf dem Gefühle beruht. Auch hier hat Schleiermacher die richtige Formel gefunden, wenn er darauf hinweist, „daß das Kunstwerk das Endliche auf das Unendliche, die Religion dagegen das Unendliche auf das Endliche bezieht“ (Hensel). Die Kunst ist die Verklärung der Wirklichkeit in die Wahrheit.

Bei ihr müssen Realismus und Idealismus sich gegenseitig ergänzen; und der künstlerische Blick, die künstlerische Anlage besteht darin, nicht etwa erst auf dem Wege mühsamer Forschung, sondern intuitiv und instinktiv die Wahrheit in der Wirklichkeit zu erkennen.

Von alters her standen Kunst und Religion in enger Verbundenheit und Wechselwirkung miteinander; aber diese Verwandtschaft besteht nicht bloß darin, daß in beiden das Hindurchleuchten des Ewigen im Zeitlichen, des Unendlichen im Endlichen, des göttlich Klaren und Lichten in einer Welt des Dunkels und der Verworrenheit zur Erscheinung und Erfahrung kommt, sondern auch darin, daß das Göttliche „hebend, heilend und erlösend inmitten des Irdischen und Degenerierten waltet.“ Betrachten wir die Geschichte, so finden wir stets die Kunst im Dienste der Kirche, im Heidentum nicht minder wie im Christentume, so finden wir auch weiter, daß die Kunst auf die Ausgestaltung der Religion in ihrer Weise mächtig eingewirkt hat. Mit der eindringenden Betrachtung eines wirklichen Kunstwerkes ist unleugbar eine innerliche Erhebung und Reinigung verbunden und diese quillt aus einer religiösen Stimmung, aus einem Gefühl des Hingezogenwerdens zu den in dieser Welt waltenden göttlichen Mächten. Gibt es doch in unseren Tagen der Abkehr von der christlichen Religion manche Kreise der Gesellschaft, in denen die Pflege, der Kultus der Kunst die Stelle der Religion vertritt; da verschmäht man Christenum und schwärmt für die Sixtinische Madonna, da begeistert man sich für kirchliche Musik, während man die Kirche selbst hochmütig verachtet.

Die Werke unserer großen Dichter bieten uns Kunstschöpfungen dar, welche in Wahrheit die Seele hinaufziehen über das Gemeine und Irdische und in ihr Gefühle des Hingegebenseins an eine höhere, überweltliche Macht, des andächtigen Sichversenkens in eine überirdische, selige Welt erwecken. Oder erinnern wir an die Musik; das Reich der Töne ist vor allem leicht und beweglich, jeder Nuance der Empfindung zugänglich; ihre Sprache ist ungleich zarter und feiner als die des gesprochenen Wortes, und es ist etwas Großes, auf dem weiten „Ozeane der Tonwellen“ Herrscher zu sein, seine Empfindungen in ihnen hindurchklingen zu lassen und seine niedergeschlagenen oder erhobenen, seine „himmelhochjauchzenden und zum Tode betrübten“ Stimmungen in sie hineinzulegen. Es ist etwas wahrhaft Erhebendes für den

Musikverständigen, sich in die Welt der Töne zu versenken und, unter ihrem Eindrucke stehend, auf Stunden lang seine Umgebung, die Erde mit ihrem Leid und ihren dunklen Schatten zu vergessen. Daher gibt es wohl auch keine Kunst, in welcher die Schwingungen des göttlichen Geistes so unmittelbar und spürbar zum Ausdrucke kommen, wie die Tonkunst, so daß Luthers Urteil über das Verhältnis der Musika zur Theologie sich daraus begreift. Freilich kann, gerade weil in der Kunst ein der Religion verwandtes Moment vorliegt, in ihr die Korruption ebenso leicht eindringen, wie sie schon in das sittlich-religiöse Leben eingedrungen ist, und wie durch die Demoralisation des Autors das Ästhetische in den Kunstideen moralisch verderblich werden kann, so kann sich besonders auch in das Tongebilde der ganze Schmutz des menschlichen Herzens legen, so daß sie eine entnervende Wirkung auf den Hörer ausüben und durch prickelnden Ohrenkitzel die Empfindungen verflachen kann. Darum findet sich in der Kunst so häufig ein Verschwimmen in den Empfindungen, ein Auflösen in Gefühlen, das der ernsten männlichen Haltung Eintrag tut. Doch vermag, wie gesagt, die wahre Kunst einen hebenden Einfluß auf den Menschen auszuüben, weßhalb die Pflege wahrer Kunst für die Volksbildung ein wichtiges Moment ausmacht, und es ist eine schwere Verantwortung für die dazu Berufenen, wenn sie dies Bildungsmoment vernachlässigen.

Suchen wir nun den Unterschied zwischen Ästhetik und Religion, zwischen ästhetischem und religiösem Gefühl herauszustellen, so lehrt uns Hensel diesen Unterschied in seiner kurzen, prägnanten Ausdrucksweise darin sehen, „daß das ästhetische Gefühl immanent, dem religiösen dagegen die Beziehung auf ein transzendentes Sein wesentlich ist.“

Wer die ästhetische Erziehung mit Nutzen anwenden soll und will, der muß von vornherein eine ästhetische Anlage haben. Ist aber jene durch diese bedingt und setzt sie ferner auch noch eine höhere, sowohl intellektuelle als moralische Entwicklung voraus, so mag man ihre humane Bedeutung immerhin zugeben, muß sie aber zugleich so einschränken, daß sie nicht auf alle Menschen anzuwenden ist, sondern nur auf einen engeren Kreis Begabter und Gebildeter. „Sie ist bis zu einem gewissen Grade aristokratisch.“ Die Religion, insbesondere die christliche Religion aber ist mit diesem aristokratischen Charakter nicht behaftet, sondern sie be-

ginnt damit, daß sie selig preist, die da geistlich arm sind und die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, und unter dieser Voraussetzung und Bedingung verheißt sie jedem Menschen, ihm zum Frieden zu verhelfen und zu einer tiefen Harmonie seines Wesens.

Nach Schleiermacher ist die Religion rein für sich betrachtet weder eine Wissenschaft noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls. Die Frömmigkeit wird in eigentlichen Gefühlen erlebt und hat darin ihren Kern und Mittelpunkt. (Im Gegensatz zu Hegel und seiner Schule, die erklären: „Die Frömmigkeit vollende sich erst im spekulativen Wissen.") Wenn wir aber die Frömmigkeit als Gefühl, als inneres Erlebnis analysieren, so finden wir, daß schließlich Werturteile ihr als das eigentliche Bestimmende zugrunde liegen, und zwar wird in ihr die Wirklichkeit in ihrer Beziehung auf Gott gewertet.

Die Religion ist eine Angelegenheit des menschlichen Geistes, d. h. sie gehört im Unterschied von allem eigentlichen Wissen auf die Seite unseres geistigen Lebens, wo Werte und nicht Tatsachen in letzter Instanz entscheiden. Sie entspringt nirgends aus objektiver Betrachtung und Erforschung der Welt, sondern überall aus der Stellung, die wir mit unseren persönlichen Interessen zur Welt einnehmen.

Auch nach der heil. Schrift ist die Religion eine Sache des Gefühls; denn sie ist die Seligkeit, die Freude des Menschen, sie ist Friede und Freude im heil. Geist. Und weil sie Sache des innersten Menschen, seines persönlichen Lebensgrundes ist, mögen wir diesen Gemüt oder mit der Schrift Herz nennen; denn in das Herz verlegt die Schrift den Sitz der Religion, den Vorgang des religiösen Lebens.

Das allgemeine Motiv aller Religion ist die Einsicht, daß der Mensch sein Leben einerseits durch Naturmächte bedroht sieht, denen er nicht gewachsen ist, daß ihm andererseits aus den natürlichen und sozialen Verhältnissen Hemmnisse und Schranken aller Art erwachsen, die ihn das gewünschte Ziel nicht erreichen lassen. Der innere Zwiespalt, wie die Not des Lebens, läßt den Menschen den Blick über die Welt erheben, in der er lebt, und treibt ihn, bei der Gottheit als einer Macht, die auf die Bedingungen seines Lebens bestimmenden Einfluß hat, Hilfe zu suchen; doch nicht die Not allein veranlaßt ihn dazu, sondern auch das Gefühl von der Un-

sicherheit seines Lebens und der Güter, die er hochhält. Das beweist auch der Kultus, in welchem die Religion überall konkrete Gestalt gewinnt; denn er besteht ursprünglich aus Handlungen, die dem Zwecke dienen, das Wohlwollen der Götter zu gewinnen oder ihren Zorn zu besänftigen.

Dazu kommt noch weiter die religiöse Anlage des Menschen, daß er im irdischen Lebensgenuß, in den Gütern, welche die Welt ihm bietet, keine dauernde Befriedigung findet und die darum über die Welt hinausstrebt nach einem höchsten überweltlichen Gut, in dessen Genuß unter Preisgebung aller anderen Güter die Seligkeit gefunden wird. Die Religion aber, welche ein höchstes überweltliches Gut erstreben lehrt, ein solches, das ein positives sittliches Ideal zum innerweltlichen Korrelat hat, ist die christliche Religion, die Religion der Offenbarung. Sie lehrt uns im überweltlichen Gottesreich unser höchstes Gut suchen und finden; in der durch den Glauben vermittelten Teilnahme daran schenkt sie die Seligkeit des ewigen Lebens, eine Seligkeit, die nicht ohne eifriges Streben nach der innerweltlichen Verwirklichung des Gottesreiches genossen werden kann.

Die Allgemeinheit der Religion ist ein Beweis von der inneren Notwendigkeit derselben; sie ist nicht ein Einfall der Menschen, den sie haben, den sie aber auch nicht haben könnten; sie können nicht anders denn Religion haben. Sie ist nicht eine Erfindung einzelner, die sich die andern hätten aufreden lassen, sondern etwas Natürliches, innerlich Notwendiges, im Wesen des Menschen selbst Begründetes. In unserer Seele lebt ein Zug, der sie zu Gott emporzieht, nach einem Höchsten und Unendlichen, und wir tragen in uns das Verlangen, uns an dies Höchste hinzugeben, um in ihm uns selbst wiederzufinden, aber gereinigt und befreit von aller schlechten Eigenheit. Man kann sich freilich seiner Seele und ihrem Suchen in den Weg stellen und dieses hindern, aber den Zug zu Gott wird man nicht aus dem Herzen tilgen, er bleibt das Gesetz unseres Wesens. Es mag geschehen, daß das Menschenherz etwas anderes erwählt als Gott, das Geringere, Vergängliche, ja selbst das Widergöttliche, aber im letzten Grunde meint es doch Gott, nach ihm verlangt es, in ihm erst findet es seine Seligkeit.

Alle Religion ist Glaube; denn Glaube ist ein innerster Lebensvorgang, in dem unser ganzes Fühlen mit dem Objekt unseres

Glaubens sich zusammenschließt. Der Glaube richtet sich immer auf das Unsichtbare, dessen man auf das Festeste gewiß ist. Diese Gewißheit aber ist nicht etwas Eingebildetes und Willkürliches, son- etwas, wenn auch nicht theoretisch innerlich Begründetes. Aller Glaube ruht auf solcher Begründung; freilich nicht auf verstandesmäßiger Demonstration, sondern auf einer unmittelbaren inneren Überführung, in der wir die Sache, um die sichs handelt, unmittelbar inne werden und einen unabweisbaren Eindruck davon erhalten Was uns dadurch innerlich zu eigen geworden ist, das können wir uns dann wohl auch rechtfertigen auf dem Wege der verständigen Erwägung und sollen es tun; aber zunächst ruht der Glaube nicht auf solchen Rechtfertigungen und Beweisführungen, sondern er ist eine unmittelbare Sache des inneren Lebens. Denn wie ich es im Verhältnis menschlicher Liebe zunächst fühle, d. h. innerlich inne und davon in meiner Seele berührt werde, daß mich der andere liebt, so ist auch der religiöse Glaube ein solch unmittelbares Inne- und Berührtwerden durch die Welt der Ewigkeit und Gott selbst. Es kann mir an der Sache, welche Gegenstand meines Glaubens ist, noch vieles verborgen und unbekannt sein; ihr eigentliches, innerstes Wesen wird mir unmittelbar kund und geht meiner Erkenntnis auf, indem ich innerlich davon berührt und es inne werde. Und das ist dann eine Stimmung, welcher die festeste Überzeugung innewohnt, weil sie auf erlebungsmäßiger Erfahrung beruht. Was ich aber auf dem Wege solcher Erkenntnis in mich aufnehme, das mache ich damit zugleich zur Sache meines Willens. Denn wenn ich mich innerlich mit dem Geglaubten zu einer inneren Lebenseinheit zusammenschließe, so ist das eine Tat meines Willens.

Im Glauben aber ist das Gefühl der Liebe und der Hoffnung mit enthalten und beschlossen. Indem nun die Religion der Lebensverkehr mit Gott ist, an welchem wir die Quelle unseres Lebens den Grund und das Ziel desselben haben, so erschließt und entbindet sie damit unser tiefstes Leben und eröffnet dadurch den Quell unserer innerlichsten Lebenskräfte, daß er sich befruchtend über unser ganzes Leben, auch das zeitliche und irdische ergießt. So ist denn die Religion auch die Kraft des natürlichen Lebens, und wenn sie in einzelnen Religiösen als Verkümmerung des Lebens erscheint, so ist das nicht die Schuld der Religion, sondern dieser Religiösen; das ist Mißverstand, nicht Verstand der Aufgabe der Religion.

Fassen wir nun das Vorstehende zusammen und vergegenwärtigen wir uns, was wir über die Werte und Wertbeurteilung ausführten, so kommen wir zu folgendem Resultate:

Sowohl Wissenschaft als Ethik und Ästhetik haben jede ihren besonderen, und zwar normativen Wert. Es wäre ganz irrig, zu behaupten, daß der Wissenschaft ein wirklicher Wert erst durch die Religion verliehen werde; hat sie es doch überhaupt mit Religion nicht mehr zu tun als mit jedem anderen Objekte auch. Es kann einer eine Koryphäeder Wissenschaft sein und das Glänzendste leisten, so daß sein Name noch in Jahrhunderten genannt wird, und doch der Religion negativ, ablehnend, ja feindselig gegenüber stehen, sie sogar mit den geistigen Waffen der Wissenschaft, wenn auch vergebens, bekämpfen; deswegen jedoch werden wir weder ihm noch der Wissenschaft, der er sein Leben geweiht hat, ihren Wert absprechen können. Und es kann auch umgekehrt ein Vertreter der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, so weit es sich um sein wissenschaftliches Gebiet, um sein wissenschaftliches Arbeiten und Denken handelt, der Religion ganz ferne stehen, ja, die Wissenschaft wird ihn veranlassen, Dinge, die die Religion lehrt und auf die sie Wert legt, Wert legen muß, als mit der Wissenschaft unverträglich, mit dem Verstand unvereinbar zu bestreiten und mit allem Scharfsinn zu widerlegen, dabei aber kann er doch tief religiös veranlagt und ein Christ sein mit frommem, kindlich-einfältigem Gemüt. „Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ.“

Nicht anders ist es bei der Ethik. Dürfen wir ihr wirklich nur dann einen Wert, und zwar einen allgemein gültigen, normativen Wert zuschreiben, wenn sie mit der Religion verbunden, von ihr beeinflußt und beherrscht, von ihrem Geiste durchströmt ist? Wir sahen, daß es, um sittlich zu handeln, um den Anspruch darauf erheben zu können, als ein ethischer Mensch gewertet zu werden, lediglich des von einem Pflichtgebot und Pflichtbewußtsein geleiteten und diktierten Willens bedarf. Und wenn dieser Standpunkt richtig ist — die Erfahrung aber lehrt uns seine Richtigkeit hinlänglich — dann gibt es auch Ethik ohne Religion, dann gibt es auch ethische Persönlichkeiten ohne religiöse Anlage und Gefühle, ja, dann kann auch ein Atheist eine ethische Person sein. Wir selbst kennen Männer, die der Religion kühl bis ans Herz hinan gegenüberstehen, die, wenn sie sich auch des Spottes oder direkter abweisender Worte der Religion gegenüber

enthalten, doch nicht im mindesten eine Neigung zu ihr haben, die wir aber gleichwohl ethisch im wirklichen Sinne nennen müssen, die das Leben und ihren Beruf als ein ernstes Pflichtgebot, die eine peinliche Korrektheit im Wandel, eine gewissenhafte Treue als höchstes Gut und höchstes Streben auffassen und manch religiös gearteten, aus religiösen Motiven handelnden Menschen tief in den Schatten stellen, hoch überragen. Und man möchte wünschen, daß solcher ethischer Persönlichkeiten recht viel würden zumal in der heutigen, ethisch teilweise recht tief darniederliegenden Zeit; es gäbe dann auch mehr Charaktere, und wir sind überzeugt, auch die Religion und das religiös-kirchliche Leben würde darunter nicht zu leiden, sondern vielmehr einen Gewinn davon haben.

Was wir von dem Werte der Wissenschaft und der Ethik sagten, das müssen wir zuletzt auch von der Ästhetik gelten lassen. Denn es ist doch nicht an dem, daß die Kunst erst von der Religion ihren Wert bekommt, daß der Wert der Kunst erst von dem religiösen Gesichtspunkte aus bestimmt wird oder wenigstens richtig bestimmt werden könnte. Die Geschichte und die Gegenwart kennt Künstler, deren Namen wie Sterne glänzen am Himmel der Kunst, ja, der allgemeinen Bildung, aber ihre Kunst steht durchaus nicht unter dem Einfluß der Religion und einer religiösen Welt- und Lebensanschauung, ja, wir können ihnen vielleicht nicht einmal den Wert ethischer Personen zuerkennen; aber doch wirken sie mit ihrer Kunst auf das Gefühl der Menschheit im besten Sinne des Worts und verstehen durch sie in den Herzen Stimmungen zu erwecken, tiefer, begeisterter, höher, nachhaltender, als dies manchmal eine schöne Predigt oder ein ausgezeichneter religiöser Vortrag vermag. Unsere moderne Landschaftsmalerei ist gewiß weit entfernt, religiöse Motive zu versinnbildlichen, religiöse Stimmungen zu erzeugen, aber daß sie ästhetisch wirkt, wird ihr niemand im Ernste bestreiten wollen. Oder denken wir an die Werke Richard Wagners in seiner christentumsfeindlichen Periode. Von religiösen Gedanken, religiösen Gefühlen ist in ihnen keine Spur zu finden, aber daß sie einen hohen künstlerischen, ästhetischen Wert haben, das wird der unbefangene Beurteiler gewiß zugeben müssen. Dagegen kann eine fromme künstlerische Natur den besten Willen haben, ihre Frömmigkeit, ihr ganzes religiöses Gefühl in ihre Kunst hineinzulegen und durch sie auf die Mitwelt zu wirken, und dabei kann doch der richtige Effekt ausbleiben;

entweder er, der Künstler, wird nicht verstanden, oder er hat es nicht verstanden, mit seiner Kunst eine menschliche Sprache zu reden, dem menschlichen und auch dem religiösen Gefühl anderer Leute etwas zu leisten und zu werden, wie wir dies z. B. an der Nazarenischen Kunst des vorigen Jahrhunderts sehen.

Wir müssen also jedem einzelnen Gebiet seinen ihm eigenartigen, es vor anderen, auch dem religiösen Gebiet, auszeichnenden und selbständigen Wert lassen. Wir müssen uns überhaupt daran gewöhnen, anders zu denken als früher, wo man gewöhnt, wo es geltende Regel war, nur religiös zu denken, religiös zu urteilen und zu bewerten, und alles, was vor dem religiösen Forum nicht Gnade fand und nicht bestand, als ungläubig, die Religion gefährdend, unsittlich und heidnisch zu verwerfen, zu verdammen und zu vernichten. Welch namenloses Unheil dadurch im allgemeinen, welch heilloses und unseliges Unglück dadurch im besondern auch in der Kirche, in der Religion angestiftet wurde, ist zu bekannt, als daß es hier noch ausgeführt zu werden brauchte. Unsere Zeit ist weniger religiös, aber mehr philosophisch als wie früher geworden, und das gibt auch der gesamten Welt- und Lebensanschauung eine andere Richtung, einen weiteren Horizont und im gewissen Sinn auch eine reichhaltigere Möglichkeit richtiger Werturteile. Wir müssen uns darein finden, alles von richtigen Wert-Gesichtspunkten aus zu betrachten und zu beurteilen, und wenn dabei manche engherzige, auch durch die religiöse Gewohnheit gezogene Schranken fallen, so ist das kein Unglück, im Gegenteil, es bringt in unsere von einseitiger Politik, einseitig konfessionellen und dadurch auch einseitig bedingten sittlichen Bestrebungen und Kämpfen verwirrte und durchschwängerte Zeit mehr frische, freie Luft und mehr Licht.

Gewiß ist so viel richtig, daß die gesamte höhere Kultur eine Tochter der Religion ist; es wäre undankbar und pietätslos, dies zu leugnen und zu vergessen; allein sie ist heute mündig geworden, und das soll sie sein; denn sie hat ihren besonderen Beruf und ihre eigentümliche Aufgabe, und es wäre töricht, zu verlangen, die Kultur, Wissenschaft und Kunst müßten religiös sein.

Dabei sind wir freilich weit davon entfernt, der Religion auch nur das mindeste abbrechen oder nehmen zu wollen, was zu ihrem wahren Wesen gehört und sie nur irgendwie beeinträchtigen könnte. Denn das behaupten wir mit „derselben Schärfe, daß das religiöse

Gefühl nicht dazu da ist, sich vom wissenschaftlichen ästhetischen oder ethischen Gesichtspunkte schulmeistern zu lassen, daß mithin eine naturwissenschaftliche oder ästhetische oder rein ethische Religion als ein Erkenntnis theoretischer Unsinn zu betrachten ist.“ Uns ist die Religion das Band, das uns an den Himmel knüpft und an die ewigen Verheißungen Gottes in Christo Jesu; sie ist es, was uns dies irdische, vergängliche Leben erst wert macht gelebt zu werden, weil sie uns hinter Tod und Grab eine Ewigkeit und Unsterblichkeit und ein seliges Himmelreich, eine unvergängliche Heimat zeigt. Und für uns steht das fest, daß der Gläubige, insofern auch vor den Heroen der Wissenschaft, der Sittlichkeit und Kunst, die der Religion negativ oder gleichgültig gegenüberstehen, unendlich viel voraus hat, als ihm in seinen Glauben ein goldener Himmelsstern winkt, der ihm sagt von einer andern Welt ohne Leid, ohne Schein, voll Friedens und wahrhaftigen Seins, während jenen diese andere Welt verschlossen bleibt und sie für alle Bitterkeit, alle Not und Trübsal dieses Erdenlebens keinen andern Trost haben, als das Bewußtsein, die Wahrheit, das Gute und Schöne erstrebt und gesucht zu haben — ein Trost freilich, dazu angetan, sie zuletzt vielleicht hinsinken zu lassen mit gebrochenem Herzen!

b) Gegenüber den anderen Religionen ergibt sich uns die Eigenart des Christentums als die reinste historische Ausprägung des religiösen Wertes, und zwar finden wir bei dieser Beurteilung und Bewertung des Christentums im Näheren folgendes: „Der Unterschied unserer religionsphilosophischen Betrachtung zu der, welche im 18. Jahrhundert die „natürliche Religion und der Deismus vertraten, ist dieser, daß die Naturreligion das Gemeinsame in allen historischen Religionen als das einzig Wertvolle anerkennen wollte, mithin eine generalisierende Begriffsbildung vornahm, wogegen die historische Betrachtung unserer Zeit in dem Individuellen einer jeden historischen Religion, in dem, was sie vor allen übrigen Religionen unterscheidet, ihren eigentümlichen Wert erblickt“ (Hensel).

Wenn wir nun diese Werte der historischen Religionen etwas näher untersuchen, so ergibt sich uns von vornherein, daß die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen für die Frage nach den höchsten religiösen Werten nichts bedeuten. In Wirklichkeit gibt es große und ethische

Religionen, die eine höhere Welt gegen die bloß vorgefundene physische und seelische Natur begründen und aufbauen, nur wenige. Es kann sich hier nur handeln um die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums und Islams, außerdem um den Brahmanismus und Buddhismus, vielleicht auch den Zoroastrismus und die griechische Religion. Denn die Religion der Chinesen, begründet durch Konfuzius, ist lediglich eine moralische Religion zu nennen, und seine Werke sind überwiegend moralischen Inhalts. Bei den Chinesen hängt die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen lediglich von der Pflichterfüllung ab, und auf diese Weise reduziert sich ihr ganzer Gottesdienst für die Untertanen auf ein moralisches Leben. Ebenso hat sich durch Tao und die Sekte des Tao, bei denen sich zwar ein Anfang findet, in den Gedanken, in das reine Element überzugehen, keine höhere, geistige Religion begründet. Die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtsein, das Geistige fällt, sozusagen, nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen.

Auch die Religion der Ägypter können wir nicht zu den großen Religionen rechnen. Im übrigen gehen die Ergebnisse der modernen Forschung über die ägyptische Religion noch weit auseinander; viele Fundamentalfragen werden nicht beantwortet, weil die Beantwortung auf Grund des vorhandenen Materials unmöglich ist. Bei der Darstellung dieser Religion muß den Lokalkulten der erste Platz angewiesen werden, aber auch diese sind uns nur sehr wenig bekannt.

Überall, wohin der Ägypter sich wandte, sah er göttliche Wesen, die Natur um ihn war göttlich beseelt und alles Leben schien ihm ein göttliches Mysterium. Auch die Welt der Toten bevölkerte er mit einer unzählbaren Menge von Dämonen und Göttern entweder in menschlicher oder tierischer Gestalt. Daß dem ägyptischen Volksglauben zum Teil animistische oder fetischistische Gedanken und Vorstellungen zugrunde lagen, steht nach den heutigen Forschungen außer Zweifel. Mit zähem Konservatismus haben die Ägypter trotz der Fortschritte in der Kultur an ihrem Tierkultus festgehalten; zwar legten pantheistische Theologie und Mystizismus in ihn erhabenere Gedanken hinein, aber seine Macht wurde erst durch den Sieg des Christentums gebrochen.

Als später die politische Herrschaft in Ägypten abwechselte

und das Land von verschiedenen Völkern beherrscht wurde, bestand zwar seine Religion dem Namen nach noch Jahrhunderte fort, aber ihre Bedeutung für die geistige Entwicklung hatte sie verloren.

Einen mächtigen Durchbruch der Religion zum ethischen Universalismus bedeutet die Prophetie Zoroasters, des Stifters der persischen Religion. In ihm sehen wir einen Mann, vom Geist und Glauben eines Propheten getragen, der gelebt und gelitten, gehofft und gekämpft hat und dessen Persönlichkeit und Gedanken der Religion ihr Gepräge gegeben haben; denn diese ist keineswegs eine von selbst emporgewachsene Volksreligion, deren Vorstellungen und Gebräuche, wie etwa in den Veden, mit Aberglauben und Zauberei reichlich versetzt, ein buntes Gemenge bilden; wir sehen hier vielmehr eine von Haus aus scharf durchdachte und in System wie in Praxis konsequente Theologie, die gegen den Volksglauben, auf dessen Boden sie entstanden ist, eine ganz bestimmte Position einnimmt und alles streng verurteilt, was sich mit dem Systeme nicht verträgt. Der Grundgedanke dieser Religion ist der des Kampfes des Guten (Ormuzd) und des Bösen (Ahriman) und der diesen Kampf schließenden eschatologischen Hoffnung; dieser Grundgedanke ist schwerlich ohne Einfluß auf die Vorstadien wichtiger Gedanken des Evangeliums geblieben. Ormuzd ist zunächst vollkommen geistig, ja oft begrifflich gedacht und sein Wesen besteht zunächst ist der vollkommenen Erkenntnis d. h. in der richtigen Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem, oder zwischen Wahrheit und Trug. Die ethische Seite seines Wesens ist Wohltätigkeit und Heiligkeit, welche in absoluter Reinheit besteht und sich in einer höchsten Gerechtigkeit betätigt. Die drei Begriffe: Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit bilden im Avesta, den Haupt- und Grundbüchern der persischen Religion, eine untrennbare Einheit.

Zur königl. Oberherrschaft des Ormuzd in der Welt der Reinheit ist durch seine Schöpfung dieser Welt ein Grund gelegt; aber nur die dem Reiche des Guten angehörigen Dinge rühren von ihm her. Den Frommen, die an ihn glauben und in seiner Gerechtigkeit wandeln, erweist er sich als wohltätiger Erhalter. Aber auch die ganze Natur wird von ihm erhalten, jedoch hat diese Erhaltung nicht nur den Zweck des Nützlichen, sondern sie ist ein Glied der großen religiösen Aufgabe: der Bewahrung der Welt

vor dem Bösen und der Besiegung des Bösen mit Hilfe der ganzen Welt der Reinheit und des Guten.

Allein wie die Gottheit der persischen Religion nicht alle Untergötter in die Einheit des sittlichen Willens verzehrt hat und sich überdies, trotzdem sie die Prädikate: „der Unbezwinglichste, der Festeste, der Stärkste, der Herrlichste“ führt, mit dem bösen Prinzip in die Welt teilen muß, wie ihre Ethik die rein sittlichen Gebote unlöslich mit materialisierenden Kulten und Zeremonien, mit Rechtsbestimmungen und Sitten lokaler Art verbindet, so ist überhaupt das ganze Prinzip des allgemein gültigen, alles hervorbringenden und beherrschenden Guten nicht zu Ende gekommen, sondern Gesetz und Heilsverkündigung blieben von vorneherein auf die dem bösen Geiste nicht endgültig Verfallenen beschränkt, und unter diesen ist wiederum selbstverständlich der Perser der eigentlich erwählte Genosse und Helfer des guten Gottes, weshalb denn auch alle Vorstellungen aufs engste an die Orte und Bilder der persischen Gebirge und Steppen gebunden bleiben und das Ganze tatsächlich eine Nationalreligion geblieben ist.

Der klassische Boden der vollendeten und vergeistigten Naturreligion ist Indien. Die indische Religion bildet wohl überhaupt das imponierendste Phänomen des Heidentums. Drei oder vier Jahrtausende hat dieselbe die Herrschaft über Völker des gewaltigen Landes ausgeübt und bei allen durchgreifenden Umgestaltungen doch ihre ausgeprägte Individualität bewahrt. Die Inder haben frühe gelernt, das Unendliche als eine Einheit, und zwar als eine geistige Einheit zu fassen; ein spiritualistischer Monismus herrscht in ihrem religiösen Denken vor: sie sehen in dem Geiste das Wesen, in den Dingen aber einen betrügerischen Schein, und mit erstaunlichem Ernste bemühen sie sich nun, den Schein zu opfern, um das Wesen zu ergreifen. Das deutliche Zeugnis für dieses ihr Streben, ist ihre asketische Weltverneinung. Diese zusammen mit der Versenkung in Gott auf dem Wege der Kontemplation sind die beiden obersten Gebote der indischen Religion. Der große Gott des Brahmanismus ist Brahma. Das Brahma (das zauberkräftige Wort und Gebet) wird allmählich zur Gottheit erhöht. Als höchstes metaphysisches Prinzip überwindet es die Begrenzung der Personifikation und wird wieder — weil es ganz abstrakt zu fassen ist, das Brahma genannt.

Aus Brahma ist alles geworden und zu Brahma strebt alles

zurück, so daß der Mensch je nach seiner Stellung in der Stufenreihe der Kasten mehr oder minder an der Unreinheit und Sündigkeit alles Gewordenen teilnimmt. Das höchste Ziel ist darum für einen jeden, durch Askese und fromme Übungen zu Brahma zurückzukehren, mit seinem Leben in Brahma aufzugehen und dadurch der Sünde ledig zu werden. „Ich bin Brahma!“ „Da bist du“ ist die höchste Erkenntnis; und diese Erkenntnis ist die Erlösung: „wer solches kennt, der überwindet einen abermaligen Tod, den erreicht nicht der Tod, der gelangt zu einem vollen Lebensalter und wird eine von den Gottheiten.“

Um den nicht brahmanischen Gebildeten entgegenzukommen, ist der Buddhismus entstanden. Nach schnellem Aufblühen und rascher Verbreitung ist er verhältnismäßig früh aus dem alten Lande des Brahmanismus verschwunden, hat sich aber außerhalb Indiens seinen Weg gebahnt und sich, weil befreit von mancher indischen Beschränktheit und trotzdem immer von der Kraft der indischen Religiosität belebt, zu einer wirklichen Weltreligion erhoben. Vor allem hat der Buddhismus den großen Vorzug, daß an die Spitze der Religion eine Persönlichkeit als Vorbild für das Leben und als Träger der Frömmigkeit gestellt worden ist. Diese Persönlichkeit ist Buddha selbst, zuerst als Mensch und Lehrer, später als Heiliger und Gott verehrt. Während der Brahmanismus eine Volksreligion im engsten Sinne war, fühlte sich die buddhistische Religion an keine Nationalität oder sonstige weltliche Bestimmung gebunden; der Eintritt in sie wurde bedingt durch die Bekehrung: den Entschluß, nach Buddhas Wahrheit zu wandeln. Durch eifrige Mission und tüchtige Organisation ist der Buddhismus über ganz Asien ausgebreitet worden, und ward für diesen Erdteil zum Teil das, „was das Christentum für die westlichen Kulturländer ist“.

Ursprüglich ist der Buddhismus Atheismus. Wie aber der Umstand, daß er keine positiven sittlichen Ideale in der Welt kennt, schon den Ursprung aus der Religion verrät, so ist im einzelnen die Ähnlichkeit seiner Moral mit der brahmanischen unverkennbar. Wie dort die Rückkehr in Brahma, so ist hier das Aufgehen in das Nirvana das höchse Gut. Auch der Weg, auf dem man dazu gelangt, ist der gleiche. Beide Male ist es die Kontemplation, die Erkenntnis. Die Erleuchtung, in welcher Buddha den seinigen voranging, ist eine „Abwandlung der brahmanischen

Kontemplation". Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Sünde; denn im Prinzip hält auch der Buddhismus an der Askese fest; die Scheu aber vor dem aktiven Leben in der Welt, das immer nur zur Vermehrung des Übels führen kann, steigert er.

In einem Punkte jedoch zeichnet er sich von der brahmanischen Religion hervorragend aus, in dem er nämlich das Gebot der allgemeinen Menschenliebe aufstellt, ein Verdienst, das angesichts des indischen Kastenwesens sehr schwer wiegt. Freilich ist im Buddhismus dies Gebot ganz anders begründet als im Christentum; das Mitleid soll dazu führen und die hilfreiche Liebe soll sich von den Menschen auf alle lebendigen Mitgeschöpfe ausdehnen. Das sittliche Ideal des Buddhismus ist die Seelenruhe, die vollkommene Unabhängigkeit von der Welt, ihren Geschäften, Begierden und Meinungen. Diese Seelenruhe ist eine so vollständige, daß sie in der absoluten Gleichgültigkeit besteht, nicht nur der Lust und dem Schmerze gegenüber, sondern auch im Verhältnis zum Guten und Bösen. Der Buddhismus gibt fast nur Verbote und keine Gebote, und ebenso ist für den eigentlichen Heiligen, den Mönch, die Sittlichkeit rein negativ. Hat die buddhistische Moral auch manch schöne Seiten: durch den Ernst, den sie mit der Sorge um das eigene Heil macht, sowie durch die Tugendlehre, welche sie in Wort und Beispiel predigt, so hat sie doch auch ihre dunklen Schattenseiten in der Unterschätzung dieser Tugend aller sozialen Verhältnisse und jeder aktiven Sittlichkeit.

Ist im Brahmanismus die Gottheit, wie wir sahen, die letzte Abstraktion des Seienden, das kahle Eine, zu dem daher nur die Selbsterlösung durch Kontemplation und Askese führt, so ist sie im Buddhismus vollends die bloße Ordnung, das bloße Schicksal, das die Selbsterlösung durch Willensbrechung und Rechterkenntnis ermöglicht und mit der Aufnahme in ihr eigenes Nichts krönt.

Wie alle Überspannungen im Laufe der Zeit, da sie sich auf ihrer Höhe nicht halten können, einen Bodensatz von gewohnheitsmäßigem Mechanismus der Schwärmerei niederschlagen, so haben Brahmanismus und Buddhismus, der letztere schließlich noch umfangreicher, in dem Klosterleben und in bedeutungslosen Zeremonienpomp sich zum zwecklosesten Dasein verweltlicht. „Mit der Denkweise und Lebensart der westlichen Völker ist der Buddhismus eigentlich inkommensurabel, und es ist kein Zufall, daß

diese Religion in den Jahrtausenden ihres Bestehens für die Kultur des Okzidentes nie die geringste Bedeutung gehabt."

„Was aber den Brahmanismus und namentlich auch den Buddhismus am entschiedensten von einer reinen Religion trennt, ist das starke Vorwalten des theoretischen metaphysischen Interesses. Der Buddhismus besonders steht und fällt mit seiner ganz theoretischen Kausalitätstheorie, Psychologie und Methaphysik, auf die sich erst die religiösen Postulate aufbauen. Nicht der unmittelbare Mensch ringt hier nach Erlösung, sondern der theoretische Mensch sucht hier aus seinen Lehren sein Erlösungsbedürfnis zu bestimmen und es dadurch als theoretisch wahr zu erweisen. Christ kann ein jeder wissenschaftlich Interressierter oder Nichtinteressierter sein; der Eingang zum Buddhismus ist nur durch eine bestimmte Erkenntnistheorie möglich, das religiöse Motiv kann daher im Buddhismus nicht rein wirken, es ist zu stark theoretisch belastet" (Hensel).

Wenn wir uns nun zur griechischen Religion wenden, so haben wir es hier gar nicht mit einer Weltreligion zu tun, aber doch mit einer Religion von großer Eigentümlichkeit, bei der sich vor allem Religion und Kunst miteinander aufs innigste verbunden haben, von welcher Verbindung allerdings die Kunst mehr Vorteil gehabt hat als die Religion. Zwar war die Religion den Griechen in viel weiterem Maße, als man früher gemeint hat, eine Sache von Bedeutung; sie beschäftigte ihre Phantasie und bestimmte viele ihrer Handlungen, auch nahmen sie mit inniger Hingabe an der Götterverehrung Teil, aber wie gewöhnlich eine hervortretende ästhetische Anlage auf die Dauer nur auf Kosten der ethischen Tatkraft gedeiht, so ist es auch den Griechen ergangen; sie waren eben nicht das Volk der sittlichen Strenge; sie lebten nicht unter dem Gesetz wie die Juden, sie waren nicht von dem Kampf gegen das Böse und Unreine in Anspruch genommen wie die Perser. Dadurch gelang es ihnen allerdings, die menschliche Natur um so viel freier zu entfalten und es ist „die ewige Kulturtat der Griechen, daß sie die hieratischen Fesseln, die immer den Orient binden, gesprengt, daß sie es verstanden haben, das Menschenleben über den hemmenden Zwang der herkömmlichen religiösen Vorschriften zu erheben, und daß sie es getan haben, ohne die Religiosität selbst dabei aufzuheben." Die Phantasie der Griechen ersetzte die Mysterien der geheimnisvollen Götterwelt durch die

Offenbarkeit der ausdrucksvollen Schönheiten von Idealgestalten, deren charakteristische Verschiedenheiten das unendlich viel höhere Geheimnis der Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens wiederspiegelten. Diese Vermenschlichung der Götterwelt führte, allerdings nicht ohne häufigen Mißbrauch der dichtenden Phantasie, zugleich zu ihrer Versittlichung. So oft das volkstümliche Gewissen eine neue moralische Verpflichtung, eine neue sittliche Idee in ihrer Schönheit und Dringlichkeit erkannt hatte, suchte man teils aus dem natürlichen Bedürfnis, das Größte in der Welt zugleich auch als das Vollkommenste fassen zu dürfen, diese Schönheit auch der Götterwelt als eine vorher nur unbekannt gebliebene Seite ihres Reichtums zu sichern, teils dadurch, daß man die erkannte Pflicht aus dem Willen der Götter ableitete, sie über die Schwankungen des individuellen Urteils und der veränderlichen Stimmung hinauszuheben. So veredelten die Griechen durch die Ergebnisse der lebendigen Bildung ihren Glauben. Die tiefsinnigen Dichter rangen darnach, den überlieferten Inhalt desselben mit ihrem Bewußtsein heiliger Gebote und Wahrheiten zu durchdringen und zu vertiefen. Und eben dadurch wurde zuletzt das Gefühl von der Unzulänglichkeit der Grundlage, die man zu veredeln suchte, übermächtig; man fand, daß alles, was dem menschlichen Leben Wert gibt, sich zwar äußerlich an den Namen der mythischen Götter knüpfen lasse, aber in ihrem Begriffe doch nicht wurzle. „Da kam der einfache Name Gottes oder des Göttlichen überhaupt zu Ehren, um die wahre Quelle des Wertvollen zu bezeichnen, zu der sich die lebendige Sehnsucht der edleren Geister suchend zurückwandte."

Aber zu diesem Abschluß kam nur die Religion einzelner, nicht die des Volks; vor ihrem gänzlichen Untergang hat diese niemals die zusammenhängende Einheit eines orientalischen Religionssystems gehabt. So brachten es auch die Griechen nie zu einem gemeinsamen Gottesdienst im eigentlichen Sinn, dagegen wohl zu gemeinsamen Göttern, an die mit überlieferten Gebräuchen der Verehrung sich zu wenden, allerdings der Staat, die Familie oder eine alte Kultgenossenschaft allen vorschrieb, die zu ihren Angehörigen zählen wollten. Die Stellung der Priester war in Griechenland eine sehr geehrte. Sie mußten die Kulthandlungen verrichten und dies nicht nach Willkür, sondern nach dem Herkommen, der Regel des Tempels und im öffentlichen Interesse. Einflußreich

war ihre Stellung jedoch nur wenig und vor allem besaßen sie keine Macht über die Gewissen. Wo eine religiöse Zensur über Meinungen erging, war es die politische Gemeinde, die sie übte. Die nationale Gottesverehrung, auf der wie auf einem uralten heiligen Vertrag die Wohlfahrt des Staates beruhte, wurde von ihr teils gegen das Eindringen unsittlicher Kulte des Auslands teils gegen die auflösende Aufklärung der heimischen Philosophie verteidigt.

Ehe noch die sittliche Vertiefung des Begriffs der Gottheit eine stetige Verehrung derselben durch die Weise der Lebensführung möglich machte, blieben Opfer, Lobgesänge und Gebete wie überall die einzigen Ausdrücke, der Dankbarkeit, der freien Bewunderung und scheuen Furcht, welche die Götter als wohltätige, erhaben schöne, endlich als bedrohende Naturgewalten erweckten. Eine Mischung jener Gefühle blieb die Stimmung, welche das griechische Gewissen als Frömmigkeit, als Eusebie, den Göttern gegenüber verlangte. Den Willen der Götter selbst aber kannte man nicht; ihn unbekannt zu ehren, das Bewußtsein zu haben, daß die Leitung aller Dinge in höheren, geheimnisvollen Händen liege: das allein war die weitere Entwicklung, die das griechische Gewissen jener Eusebie geben konnte. Eine inhaltsvollere Beziehung des menschlichen Lebens zu göttlichen Ratschlüssen konnte die Mythologie ja auch nicht lehren. Wie verklärt man auch die Götter fassen mochte, sie waren doch nicht Schöpfer der Welt; sie blieben bedingte Wesen, ideale Geschwister der Menschheit, die stärkeren Helfer in Schwierigkeiten, die doch auch für sie Schwierigkeiten waren. Eine Anknüpfung des Lebens an ein Jenseits lag nie in der herrschenden Stimmung des griechischen Volks, sondern es begnügte sich mit dieser irdischen Welt, es war ihm alles zur schönen Gegenwart geworden.

Was die griechische Kultur für die spätere Menschheit gewesen ist, braucht hier nicht besonders ausgeführt werden. Nur andeuten wollen wir, daß auch die griechische Religion auf das Glaubensleben der europäischen Völker einen Einfluß ausgeübt hat, und daß die Dogmenbildung der nachapostolischen Kirche sich zuerst auf griechischem Boden und manchmal unter dem Einflusse griechischer Religiosität vollzogen hat.

Allein mit welcher Teilnahme wir auch das letzte religiöse Ergebnis der klassischen Welt betrachten mögen: „groß als Frucht

menschlicher Forschung, gleicht es doch nur einem sehr bescheidenen Bache gegenüber dem vollen rauschenden Strom des Gottesbewußtseins, der schon lange vorher das Leben des hebräischen Volks durchdrang und in der heiligen Poesie desselben mit einer Mächtigkeit flutete, gegen deren zweifellose Realität der höchste Schwung griechischer Ahnung als problematische Vermutung erscheint."

Das Hauptdogma der israelitischen Religion ist: Jahve ist der Gott Israels, Israel ist das Volk Jahves. Eine grundlegende Bedeutung für die Religion Israels hat die Person und die Arbeit des Moses, der im persönlichen Verkehr mit Gott einen Atemzug göttlichen und daher schöpferischen Lebens durch das halb erstorbene, unter dem ägyptischen Druck dahinschwindende Volk wehen ließ. Der Name Jahve aber ist der Ausgangs- und Anhaltspunkt für die großartige religiöse Bewegung geworden, aus der das israelitische Volk neugeboren und in sieghafter Tatkraft hervortrat. Dabei handelte es sich vor allem um die Macht des persönlichen Glaubens; denn was Moses trieb, war die Gewißheit, den lebendigen Gott hinter sich zu haben.

Für Israel ist Jahve vor allem der Gott, der es aus Ägypten ausgeführt hat. Diese Erlösung ist für das Volk nicht nur der Anhalt des Glaubens und der Grund des Vertrauens, sondern auch die Bürgschaft für künftiges Heil. In der ersten Periode tritt dabei namentlich der Glaube an die Macht Jahves hervor; doch wurde der Inhalt der Frömmigkeit noch mehr durch die Erfahrung bestimmt, daß Jahve in Zeiten der Not der Helfer gewesen, so wie durch das Gefühl, daß man seiner immer aufs neue bedürfe. In der Zeit der Propheten wurde durch die Hervorhebung der moralischen Persönlichkeit Jahves die Gotteserkenntnis in die Bahnen eines absoluten Monotheismus gelenkt und die moralische Gebundenheit an den vor allem sittlich gearteten Willen Gottes in den Vordergrund gestellt. Dadurch wird das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke ein wesentlich ethisch bedingtes. Wird dem nicht entsprochen, so wird der Vorzug zum Übel und empfindet Israel in doppeltem Maße den furchtbaren Ernst der Gerechtigkeitsforderungen Gottes; ist Jahve doch vor allem der Gott der Gerechtigkeit, der, wenn es die Handhabung der Gerechtigkeit erfordert, selbst sein Volk aufgibt.

Bei Jesaia finden wir die Bezeichnung Jahves als des Heiligen Israels. Der Begriff „heilig" besagt, daß Jahve als der Unnah-

bare, Majestätische im vollsten Sinne Gott ist, dessen Herrlichkeit sich in Natur und Geschichte offenbart und dem gegenüber alle Götter nichts sind. Der Gott der Welt, hat er sich doch Israel zu seinem Volke auserwählt. Hierin liegt für die israelitische Religion eine innerliche Vertiefung des Gottesbegriffs, was die Forderung absoluten Gehorsams, unbedingten Zutrauens und heiliger Ehrfurcht zur Folge hatte.

Dem hebräischen Glauben war Gott nur das Gute, und weder in ihm noch in der Schöpfung, wie sie aus seiner Hand hervorging, war ein Keim des Übels. Die menschliche Freiheit hatte, eben frei und durch kein metaphysisches Schicksal genötigt, die Sünde in die Welt gebracht und als Strafe der Sünde den Tod und alle Übel des Lebens. Dies nun entstandene Reich des Bösen war kein denknotwendiger Bestandteil der Welt; es hätte auch nicht sein können und es sollte ursprünglich auch nicht sein; das Gebot, heilig zu sein, wie Gott heilig ist, galt dem Menschen und zwar als ein erfüllbares in der Furcht des göttlichen Gesetzes. Die Zweifel, zu denen die Betrachtung dieser höchsten Dinge das menschliche Gemüt immer wieder zurückführen wird, waren durch diesen Glauben nicht theoretisch gelöst, aber dem Leben gab ihre Zurückdrängung die erste vollständige religiöse Grundlage. „Die sittlichen Verpflichtungen, deren Bewußtsein überall die sozialen Wechselwirkungen aus dem Gewissen entwickeln, erscheinen hier zusammengefaßt als ein Wille Gottes, den nicht der einzelne allein durch innere Gesinnung und äußere Werke, sondern den zugleich die Gesamtheit in theokratisch geordnetem Gemeindeleben zu erfüllen und zu verherrlichen hat.“ Die Geschichte des israelitischen Volks ist der Verlauf einer beständigen Wechselwirkung mit dem Gotte der Gerechtigkeit, der an die Heiligung seines Willens Verheißungen seiner Gnade geknüpft hat und die Verstocktheit gegen ihn, den Abfall von ihm straft und züchtigt. Als die israelitische Religion ihr Ende erreichte, da stand neben der messianischen Hoffnung, erweckt und genährt durch die Weissagungen der Propheten, das bis zum Tode andauernde Mühen um eine Gesetzes- und Werkgerechtigkeit, und neben diesem eine Durchschnittssittlichkeit, welche, wenn auch gut gemeint, doch bloß die Oberfläche berührte. „Die Zeit war gekommen, daß die Gotteserkenntnis sich in der Person Jesu Christi in voller Herrlichkeit entfalten sollte zu dem: Unser Vater, der du bist im Himmel!“

Dadurch, daß die israelitische Religion zunächst nur dem Volke Israel angehörte und sich dies Volk ausschließlich als das Bundesvolk Gottes dachte, auch die Seelen von den Banden des Blutes und des Kultus nicht durchgreifend befreite, hat sie den ethischen Universalismus, auf den sie angelegt war, seiner festen Grundlage im göttlichen Wesen nicht völlig teilhaftig werden lassen und ihn doch wieder an ein ins „Grandiose zu erweiterndes" Judentum gebunden. „So aber hat sich das großartige Evangelium der Propheten in das rituelle und partikularistische Gesetz verwandelt, das das schwerste Hemmnis jeder innerlichen Allgemeingültigkeit ist.

Ebenso wie das Judentum ist auch der Islam in der Hauptsache Gesetzesreligion; er hat auch seinen stärksten Ausgangspunkt in jüdisch religiösen und ethischen Gedanken. Er hat von ihnen den Monotheismus, die Grundzüge der Ethik und damit ein Stück der innerlich begründeten Absolutheit geerbt, die in den ersten Kundgebungen Muhammeds auch in echter Prophetenweise sich äußert. Allein sein Gott hat von dem finstern, fatalistischen Willkürwillen zu viel behalten, um ein inneres Verhältnis zu seinen Geboten und zu der menschlischen Seele zu haben, und die Gebote haben zu viel ganz zufällig arabisches Recht und arabische Sitten nebst ganz persönlichen Einfällen des Propheten aufgenommen, als daß ein wirklich innerlich notwendiger Universalismus hätte entstehen können. „Muhammed hat denn auch mit dem Schwinden der naiven Hingebung zu künstlichen Ersatzmitteln gegriffen und den Gedanken eines heiligen Gesetzbuches, der bei Juden und Christen sekundär war, absichtlich auf sein Werk übertragen, wodurch er für immer seine Gläubigen an einen oft großartigen und ebenso oft dürftigen und verworrenen, allerlei arabische Besonderheiten verewigenden Buchstaben gebunden hat."

Nur das Judentum und der Islam erheben, abgesehen vom Christentum, den Anspruch, auf einer besonderen Offenbarung Gottes in der Geschichte zu beruhen. Da aber das Judentum als die alttestamentliche Vorstufe des Christentums durchaus nicht in einen Gegensatz zu diesem tritt, so kann eigentlich nur der Islam als eine Religion genannt werden, welcher dem Christentum jeden Rang streitig zu machen sucht. Der Islam jedoch, indem er, wie vorhin ausgeführt wurde, religiöse und nationale Motive und Gedanken verquickt, sinkt dadurch trotz seines Universalismus und

seiner weiten Ausbreitung auf die Stufe einer partikularistischen Volksreligion zurück und wendet sich andererseits an die sinnliche Natur des Menschen. „Er ist geschichtlich und ideell ein wilder Schoß am edlen Stamme der Offenbarungsreligion. Daß er auf diese Würde Anspruch macht, ist eine bloße Usurpation.“ Wo aber seine Bekenner sich zu einer wirklich warmen und gottinnigen Mystik erheben, da ist es nicht mehr der Islam in seiner Eigentümlichkeit, der uns entgegentritt, sondern jene allgemeine Glaubensart und Frömmigkeit, wie sie auch sonst bei Kulturvölkern außerhalb des Christentums auftritt, eine Religiosität, die sich gegen jede geschichtliche Gottesoffenbarung gleichgültig verhält. Darum verhält es sich auch von da aus angesehen so, daß wir das Christentum als die Offenbarungsreligion schlechtweg bezeichnen dürfen und müssen.

Vergleichen wir nun nach diesem Überblick über die außerchristlichen Religionen mit diesen das Christentum, so fassen wir unser Urteil in die kurzen, aber den Kernpunkt der Sache trefflich beleuchtenden Worte Dr. Hensels zusammen: „Das Auszeichnende des Christentums liegt in seiner Spezialisierung auf das rein religiöse Gebiet. Die griechische Religion zeigt uns eine Verquickung religiöser mit ästhetischen Werten. Das Judentum ist ein Amalgam von nationalen, juristischen und religiösen Gesichtspunkten; der Buddhismus zeigt uns eine innige Verschmelzung von Metaphysik, Psychologie und Religion; allein das Christentum ist und will sein reine Religion! Darin beruht seine Stärke, weil es keine außerreligiösen Bestandteile enthält, die in ihrer Loslösung vom religiösen zugleich das ganze System erschüttern könnten. So suchte das Heidentum die ästhetischen Elemente, die es in sich barg, auszuscheiden und gingen an diesem Versuch zugrunde.“

Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammelste Offenbarung der religiösen Kraft und Wahrheit. Ja noch mehr! Es nimmt eine durchaus einzigartige Stellung ein, indem es allein den überall empfundenen Bruch der höheren und der niederen Welt radikal vollzogen hat, die dingliche, tatsächliche, gegebene und mitgebrachte Wirklichkeit durch eine aus Tat und innerer Notwendigkeit stammende höhere Welt überbaut, verwandelt und schließlich aufhebt und zu diesem Werke befähigt durch die erlösende Verbindung der in Welt und Schuld verstrickten Seelen mit der entgegenkommenden ergreifenden Liebe

Gottes. Es ist der einzige vollkommene Bruch mit den Grenzen und Bedingungen der Naturreligion und die Darbietung der höheren Welt als unendlich wertvollen, alles andere erst bedingenden und gestaltenden persönlichen Lebens. Es verneint die Welt, aber nur sofern der oberflächliche natürliche Sinn an ihr haftet und als das Böse in ihr mächtig geworden ist. Es bejaht die Welt, sofern sie von Gott ist und von dem Frommen als aus Gott stammend und zu Gott führend empfunden wird. Und Verneinung und Bejahung zusammen bringen die wahre höhere Welt hervor in einer Kraft und Selbständigkeit, wie sie nirgends sonst erlebt wird.

So muß das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen Religionen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden. „Man stelle nur das Christentum und seine Kirchen mitten unter die anderen Religionen, so wird ihm eine glänzende Rechtfertigung zuteil werden.“

Dem Frommen genügt, daß er das Tiefste und Beste habe, was es gibt, und über das hinaus Höheres zu suchen zwecklos ist, da es nirgends existiert und er es selbst nicht erfinden kann. So wird er ein Christ sein, weil er hier im Christentum die stärkste und einfachste Offenbarung der höheren Welt empfindet, und er wird im Christenglauben nicht die absolute, wohl aber die normative, die für ihn und bis jetzt normative Religion erkennen. Tut er aber das, so wird er zugleich die einzigartige und prinzipiell eine neue Stufe bedeutende Stellung des Christentums empfinden, er wird die ihm innewohnende und bei ihm tiefer als irgendwo sonst mit dem Eindruck der Stifterpersönlichkeit verbundene Gewißheit einer prinzipiell abschließenden und neues Leben eröffnenden Gottesoffenbarung fühlen und damit den Glauben gewinnen, daß er es nicht nur mit der für ihn und bis jetzt, sondern auch mit der für die Zukunft normativen Religion zu tun habe.

„Das Christentum ist die monotheistisch vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet

ist und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet."

Zu der Klarheit friedvollen Verständnisses ist diese alles überragende Stellung, dieser gewaltige Inhalt der christlichen Religion allerdings nie der ganzen Menschheit gekommen, der er verkündet war; aber auch die, die sich seiner zu erwehren suchten, haben ihn nie wieder verdrängen können; er ist der Angelpunkt geblieben und wird für alle Zukunft der Angelpunkt bleiben, um den sich in Hoffnung und Zweifel, in Gewißheit und Bangigkeit, in Begeisterung und Verspottung die Bildung aller Zeiten stets bewegt hat und bewegen wird.

## § 3.

Indem sich auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen dieses Werturteil über das Christentum herausgestellt hat, ist uns der Weg frei geworden, der uns zur Wertbeurteilung der Person Christi führt. Haben wir früher gesehen, daß aus der Gesamtheit der Menschen sich nur eine bestimmte Anzahl von historischen Individuen heraushebt, deren Wert ein allgemeiner Wert ist und deren Leben sich mit Rücksicht auf solche allgemeine Werte durch seine Einzigartigkeit zu einer Einheit zusammenschließt, so hat sich jetzt für uns ergeben, daß die Person Christi nicht nur eines von diesen Individuen, sondern daß sie unter diesen das hervorragendste, das im wahren Sinne des Wortes einzigartige ist. Wie Goethe sich einem Durchschnittsmenschen gegenüber in bezug auf seinen allgemeinen Wert verhält wie der Diamant Kohinoor zu einem Stückchen Kohle, so verhält sich Christus Goethe und anderen historischen Persönlichkeiten von der Bedeutung und dem Werte eines Goethe gegenüber, wenn anders überhaupt ein solcher Vergleich gemacht werden darf.

Das Christentum ist als universelle Religion so beschaffen, daß in seiner Weltanschauung dem geschichtlichen Stifter eine Stelle eingeräumt wird. In den beiden Volksreligionen, die im verschiedenen Maße dem Christentum am nächsten kommen und welche eine Erinnerung an ihre geschichtlichen Stifter bewahrt haben, nämlich in der persischen und israelitischen Religion, sind Zoroaster und Mose als die Stifter und Gesetzgeber bekannt; allein man

braucht sich nicht zu ihnen zu bekennen, weil für ihre Religionen die Gemeinde in den entsprechenden Volksgemeinden gegeben war. In den universellen Religionen dagegen wird die Zugehörigkeit zur Gemeinde erst durch die ausdrückliche Anerkennung der Stifter bezeichnet und vermittelt. Unter ihnen ergibt sich zugleich eine Abstufung des Wertes und der Bedeutung dieser Bekenntnisse. Im Islam ist es genügend, den Propheten eben Gott zu nennen; denn er ist für diese gesetzliche Religion bloß der Gesetzgeber. Näher an die religiöse Wertschätzung Christi in der christlichen Religion tritt die Bedeutung, welche Buddha als einer Inkarnation der Gottheit in dem Buddhismus beigelegt wird. Hierbei waltet aber der Unterschied ob, daß Buddha etwas ganz anderes erstrebt hat, als was seine Anhänger von ihm empfangen zu haben glauben, während Jesus im wesentlichen diejenige Geltung seiner Person beabsichtigt hat, die in seiner religiösen Gemeinde behauptet wird. Buddha hat nämlich gar nicht Religion stiften wollen; denn er hat überhaupt keinen Gedanken von Gott, keine Erklärung der Welt aus Gott aufgestellt, keine positive Stellung der Menschen zur Welt und in der Welt zu gewinnen gelehrt, sondern er hat nur die Anweisung zur Selbsterlösung aus dem Elende des erfahrungsmäßigen Daseins der Welt erteilt in der Richtung auf die asketische Vernichtung des persönlichen Lebens. Diese Lebensweisheit oder Sittenlehre, welche sich an die menschliche Freiheit wendet, ist auf eine Schule angelegt, nicht auf Religionsgemeinschaft; sie begründet also für ihren Urheber den Wert und die Bedeutung eines Schulstifters. Daß nachher diese Lebensweisheit mit den indischen Gottesideen in Verbindung gesetzt und daß die entsprechende Idee der Menschwerdung der Gottheit auf den Buddha und seine Nachfolger angewendet worden ist lag dem Gegner des Brahmanismus vollständig fern.

Es gibt nun eine Richtung in der christlichen Kirche, welche die Absicht Jesu und das Schicksal, welches die Lehre von seiner Person in der christlichen Gemeinde gehabt hat, ganz ebenso beurteilt. Man will aus den Evangelien herauslesen, Jesus habe eine erhabene Sittenlehre aufgestellt, in diesem Berufe habe er die Linie der menschlichen Selbstschätzung nicht überschritten; durch ganz fremdartige Einwirkung sei seine Gemeinde erst dazu gekommen, ihn als Inkarnation der Gottheit anzusehen. Diese Ansicht ist aber historisch unrichtig; denn Jesus hat ohne Zweifel

ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältnis zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt, und er hat seine Jünger in dieselbe religiöse Weltanschauung und Selbstbeurteilung einzuführen beabsichtigt und unter dieser Bedingung in die universelle Aufgabe des Gottesreiches, welche er für seine Jünger wie für sich selbst gestellt wußte. Darin ist aber die Voraussetzung eingeschlossen, daß er selbst für seine Jünger mehr bedeutet, als die vorübergegangene Veranlassung ihrer Religion und den Gesetzgeber für ihr Handeln, welcher gleichgültig würde, sobald man sich sein Gesetz eingeprägt hätte. Hingegen ist im Buddhismus an und für sich eine bleibende Bedeutung seines Stifters nicht enthalten. Denn wenn dieser selbst zu der persönlichen Selbstvernichtung gelangt ist, zu welcher er seine Anhänger angeleitet hat, so kann man sich seiner nur als eines ehemaligen Vorbildes erinnern, indem jeder „ein Wissender“ wird, d. h. die Nichtigkeit des Daseins erkennt und danach zu seiner eigenen Selbstvernichtung handelt.

Bei der christlichen Religion handelt es sich aber um ein ganz anderes Ziel und einen unvergleichlich höheren Wert; ihre Aufgabe ist als die Gewinnung des ewigen Lebens gefaßt. Das bedeutet nichts anderes als die Erhaltung des persönlichen Selbstzwecks, die daran zu erproben ist, das die ganze Welt nicht an den Wert des persönlichen Lebens hinanreicht und daß der Mensch durch den Erwerb der geistigen Herrschaft über die Welt jenen bestimmungsmäßigen Wert seines Lebens bewährt. Und diese religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi ist in der Person des Stifters vorgebildet und in ihr als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet, weil derselbe den eigensten Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen und eben dadurch die Selbständigkeit über die Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll. Diese Aufgabe der eigentlichen Entwicklung der geistigen Persönlichkeit kann nun nicht richtig und vollständig vorgestellt werden, wenn man von der Beobachtung des Urbildes der menschlichen Bestimmung absieht. Was wir also in dem geschichtlich abgeschlossenen Lebensbilde Christi als den eigentlichen Wert seines Daseins erkennen, gewinnt durch die Eigentümlichkeit dieser Erscheinung und durch ihre normgebende Abzweckung auf unsere religiös-sittliche Bestimmung den Wert einer bleibenden Regel, weil wir zugleich fest-

stellen, daß wir nur aus der anregenden und Richtung gebenden Kraft dieser Person heraus imstande sind, in deren Stellung zu Gott und zur Welt einzutreten.

Wenn wir von hier aus uns vergegenwärtigen, wie Strauß und Renan den Wert Christi in ihren Vergleichen, die sie zwischen ihm und anderen Persönlichkeiten anstellen, beurteilen, so ergibt sich das Resultat unserer Kritik darüber von selbst. So stellt Strauß Christo den Sokrates gegenüber und führt aus: „Daß Sokrates seine Lehren nicht schulmäßig im abgeschlossenen Kreise, sondern volkstümlich und gleichsam gesellig vortrug; daß er ferner, was er lehrte, zugleich im eigenen Leben als hohes Muster darstellte; daß er endlich der Märtyrer seiner Überzeugungen, seiner von der Masse seiner Mitbürger mißverstandenen Bemühungen um ihre geistige und sittliche Hebung wurde, gibt ihm eine Ähnlichkeit mit Christo, die von jeher aufgefallen ist; in der Tat ist bei aller Verschiedenheit, welche der Gegensatz der beiderseitigen Volks- und Religionsarten begründet, im ganzen vorchristlichen Altertum, das hebräische nicht ausgenommen, keine Gestalt zu finden, die mehr Verwandtschaft mit Christus hätte als die des Sokrates."

Über Johannes den Täufer und Christus aber sagt Strauß: „Daß Johannes, dessen Gesichtskreis ein so viel engerer war, der noch so tief in asketischen Vorurteilen steckte, den, der alle diese Vorurteile abgeworfen hatte, als den Höheren, als den, zu dessen Ankündigung er selbst gekommen sei, anerkannt haben sollte, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Jesus mochte im Gegenteil dem Johannes eher wie ein aus der Art geschlagener Schüler als wie der höhere Meister erscheinen."

Renan aber urteilt: „Der Grad des vom Täufer errungenen Ansehens war so groß, daß man keinen besseren Gewährsmann für das Zeugnis der göttlichen Mission Jesu in der Welt finden zu können glaubte. Allein weit entfernt, daß Johannes Jesu gegenüber abgedankt hätte, erkannte Jesus ihn während der ganzen Zeit, die er bei ihm verlebte, als ihm überlegen an und entfaltete nur schüchtern sein eigenes Genie. Ja, es erscheint in der Tat, daß Jesus trotz seiner hohen Originalität, wenigstens einige Monate hindurch der Nachahmer des Johannes war. Als er nach der Verhaftung des letzteren zu predigen begann, waren die ersten Worte,

die man ihm in den Mund legt, nur die Wiederholung der dem Täufer gewöhnlichen Phrasen."

Das heißt die Person Christi degradieren in ihrem allgemeinen Werte und ihr ihre Einzigartigkeit absprechen! Auch darin hat Strauß geirrt, wenn er behauptete, daß Jesus für die Entwicklung des sittlichen Ideals nur eine relative Bedeutung einnehme, weil derselbe keinen Sinn für die ethische Bedeutung der Familie und des schönen Lebensgenusses, keinen Begriff von dem sittlichen Werte des Staats, des Erwerbs, der Kunst und Wissenschaft verrate, daß also seine Sittengesetzgebung unvollständig und der Ergänzung bedürftig sei. „Als ob der Wert einer Persönlichkeit, wie Jesus war, für das Menschengeschlecht davon abhinge, daß er einen vollständigen Überblick über alle möglichen positiven und negativen Anwendungen der von ihm beabsichtigten Lebenswirkung besessen hätte, einen Überblick, der nur nachträglich in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis erreicht wird, die nicht in seinem Berufe lag! Die Sittengesetzgebung im einzelnen ist überhaupt nicht die Sache Jesu, und jede Beurteilung seiner Person, die von diesem Gesichtspunkte ausgeht, mangelt der geschichtlichen Gerechtigkeit. So ist es erklärlich, daß schließlich für Strauß die geschichtliche Gestalt Jesu ganz undeutlich geworden ist. Was würde man sagen, wenn jemand, der alle Musik für ein unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurteilung von Mozart annähme! Das würde der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte sein" (Ritschl).

Im übrigen steht die Person Christi sowohl in der Geschichte wie vor unserem erkenntnistheoretischem Blicke in einem der Straußschen Wertbeurteilung entgegengesetzten Lichte da. Aus der Seele dieser Persönlichkeit, die ganz im Gedankenkreise ihres Volkes lebt und doch eine unvergleichliche schöpferische Originalität besitzt, die ihr Leben an das Größte und Schwierigste setzt und bei der doch das Einfachste das Gewaltigste ist, ergießt sich die religiöse Kraft in die Kreise der Namenlosen, der Kleinen und Gedrückten, der verborgenen Helden des Leidens und der Arbeit, der unphilosophischen und unliterarischen Menschen, um aus ihnen emporsteigend, eine ermattende Welt zu erneuern, Staat, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft mit neuen Kräften zu durchdringen und aller Zukunft das große Problem zu stellen, wie sie mit dem einen wahrhaftigen und bleibenden Werte des Lebens,

mit der Religion, die wechselnden und bedingten Werte der Kultur verbinden wolle. Das bleibt wahrlich ein Bild, das Ehrfurcht und Andacht weckt und von dessen Lichtpunkten die belebenden Strahlen unerschöpflicher religiöser Kraft ausgehen. Dazu aber kommt, daß das Christentum, die Offenbarung Gottes an die Menschen, die Erlösung mit seiner Pflanzung des Glaubens an Gott, in schwache und sündige Herzen, das Werk Jesu ist und bleibt, das seine stärkste Kraft hat in der Beziehung auf ihn und das seine Zuversicht schöpft aus dem Glauben an die lebendige und wahrhaftige Verbürgung der Gnade Gottes in seiner Persönlichkeit. Auch wenn wir in anderen Helden und Propheten der Religion Gottes Kraft und Wirkung verspüren, so ist doch in Christo tiefer als sonst irgendwo der Glaube an Gott verbunden mit dem inneren Leben des Offenbarers und Bürgen, und wir alle sind zu schwach, um irgend eine höhere Gotteskraft in unserem Herzen zu entdecken, wir gewinnen vielmehr Ruhe und Frieden nur durch die Unterordnung unter ihn.

Wer sich in die Betrachtung des Christentums vertieft, dem tritt überall Christus entgegen, seine Person und nicht bloß sein Wort, und zwar als Objekt, nicht bloß als Stifter der christlichen Religion. Von hier aus aber eröffnet sich unserer Erkenntnis eine neue Perspektive: Christus ist im eigentlichen Sinne die Offenbarung Gottes an uns. Die Offenbarung ist eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das zeitliche und ewige Wohl und Wehe des Menschen. Genauer ausgedrückt ist sie die Art und Weise, wie und wo Gott das religiöse Gut gibt, auf welches unser Streben geht. Das höchste Gut für den Christen aber ist das überweltliche Gottesreich und das höchste Gut des Reiches Gottes hat den Charakter des Heilsgutes. Fragen wir nun aber, wo dies höchste Gut uns Menschen gegegeben ist, so muß die Antwort lauten: Jesus Christus! Denn in ihm ist das überweltliche Gottesreich in den Zusammenhang unserer Geschichte eingepflanzt und er ist der Versöhner des menschlichen Geschlechts mit Gott. Die entscheidenden Ereignisse der Offenbarung Gottes aber sind in unzertrennlichem Zusammenhang mit seinem vorangehenden Leben Jesu Tod und Auferstehung. Nicht daß überhaupt ein Mensch gestorben und aus dem Grabe zurückgekehrt ist, sondern daß Jesus, der das Gottesreich in die Welt gebracht hat, des sinnlichen Lebens beraubt worden und als der Erstling von den Toten auferstanden ist, gibt diesen Ereignissen

ihre die Welt umgestaltende Bedeutung. So sind sie der Ausgangspunkt für die Fortsetzung und Vollendung der Reichspredigt Jesu in der Predigt vom verklärten Christus geworden. So spitzen sie die Offenbarung Gottes in einer Weise zu, welche allein dem Widerstreben des natürlichen Herzens, das an den irdischen Gütern hängt, gewachsen ist, und so enthüllen sie jedem, der willig ist, das Geheimnis der Welt wie seines eigenen Lebens. Wiederum: nicht daß ein guter und edler Mensch im Streit mit den Mächten dieser Welt erlegen ist und den Märtyrertod erlitten hat, sondern daß es Jesus war, der Träger der göttlichen Liebe, den diese Liebe dazu trieb, dies in der Ausführung seines Berufes freiwillig über sich ergehen zu lassen, dies macht das Kreuz auf Golgatha zur vollendeten Offenbarung der Liebe Gottes gegen die Sünder. Wenn man uns aber die Unmöglichkeit einer leiblichen Auferstehung auf Grund der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vorhält und daher die Auferstehung Christi nach dem Fleisch als ein historisches Faktum bestreitet, so fragen wir: Was bedeuten die historischen Fakta schließlich für unser religiöses Bewußtsein? „Die Geschichte sagt mir, daß es zu Pauli Zeiten in Damaskus eine Straße: ‚die gerade‘ gab; dieses Faktum ist religionsphilosophisch vollkommen irrelevant, weil es topographisch vielleicht wichtig, religionsphilosophisch aber bedeutungslos ist.“ So hat auch der Glaube nicht eine Lehre von Christus und seinem Tod wie seiner Auferstehung zum ausschließlichen Gegenstand, sondern unmittelbar Christum selbst.

So ist es wohlbegreiflich, daß der christliche Glaube der geschichtlichen Person Christi eine übernatürliche Würde zuschreibt, die in der christlichen Gemeinde sehr früh ihren höchsten Ausdruck darin gefunden, daß ihm göttliche Verehrung gezollt wurde. Denn für sie ist der erhöhte Christus das höchste Gut des christlichen Glaubens; dessen sind die Jünger schon im Verkehr mit ihm gewiß gewesen.

Nach Renan wären sie allerdings dazu nicht imstande gewesen. Er schildert die Jünger Christi als Leute von außerordentlich großer Unwissenheit. Sie waren „Schwachköpfe, glaubten an Gespenster und Geister; aber Herz und guter Wille ließen nichts zu wünschen übrig. Sie lebten ganz unter dem Reize eines Lebens, das unter freiem Himmel dahinfließt. Das klare und sanfte Auge ihrer einfältigen Seelen betrachtete das Weltall in seiner idealen Ursprüng-

lichkeit; die Welt entschleierte vielleicht ihr Geheimnis dem göttlich reinen Gemüte dieser Kinder, welche durch das Verdienst ihres unschuldvollen Herzens eines Tages Gott sehen sollten. Bisweilen erhob sich bei ihnen ein unschuldiger Zweifel, eine leise skeptische Frage wurde laut; aber Jesus brachte den Einwand mit einem Lächeln oder einen Blick zum Schweigen."

Nun ist richtig, daß die Jünger ungelehrte aber keineswegs unwissende Zöllner und Fischer waren, die auch zu der Zeit, da sie Jesu nachfolgten, noch von irrigen Messiashoffnungen befangen waren, so daß der Meister sie immer wieder eines Besseren belehren, ja wiederholt tadeln und schelten mußte. „Renan übersieht außerdem, daß es auf wissenschaftliche Bildung für die Jünger gar nicht ankam. Ein unwissender Musiker kann bessere Musik machen als ein gelehrter Professor. Worauf es bei einem religiösen Vorgang ankommt, ist allein die Anlage zur Religion, und daß diese bei den Jüngern in hohem Grade vorhanden war, folgt analytisch aus dem Faktum, daß sie sich entschlossen, Jünger Christi zu werden" (Hensel). In der Nachfolge Christi aber, unter dem Einfluß seiner ganzen Persönlichkeit, seines heiligen Lebens und seiner unwandelbaren Liebe, unter dem Eindruck seiner Lehren und Reden sowie seiner wunderbaren Taten, wuchs in ihrem Herzen der Glaube an ihn, der sich gründete auf die Erkenntnis, daß Jesu der Christ sei.

Aber erst die Auferstehung öffnete ihre Augen für die überweltliche Natur des Gottesreiches, wie sich auch die volle Erkenntnis des Herrn selbst und seiner Würde für sie an dies Ereignis anschloß. Nun waren sie in seiner Gemeinschaft der Teilnahme am göttlichen Leben gewiß, und was er ihnen nun ist, das verlangt den Ausdruck, daß sie sich zum Glauben an seine Gottheit bekennen.

Dann aber kommt noch etwas anderes in Betracht. Jesus hat in seinem Auftreten göttliche Würde für sich in Anspruch genommen. Er hat erklärt, daß das Reich Gottes in und mit seiner Person unter den Menschen erschienen sei und hat mit göttlicher Machtvollkommenheit die Sünden vergeben, was ihm seine Feinde als Gotteslästerung auslegten. Ebenso bezeichnet er sich selbst als den Mittler der vollendeten Gottesoffenbarung; denn das ist er, wenn man durch ihn und durch ihn allein zu der Gotteserkenntnis gelangt, welche diesen Namen im vollen Sinne des

Wortes verdient. Und darin ist ein weiteres Motiv des Glaubens an seine Gottheit erkennbar.

Eine einhellige Lehre von der Gottheit Christi aus dem neuen Testament exegetisch erheben zu können, ist für die Religionsphilosophie eine unrichtige Voraussetzung. Im strengen Sinne genommen ist der Inhalt der Bücher des neuen Testaments überhaupt nicht Lehre, sondern sie sind ihrem Grundtone nach „Zeugnisse aus dem Glauben für den Glauben“ und ihr Hauptgedanke ist immer nur der Ausdruck der eigentümlichen Anerkennung und Wertschätzung, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet. Die Schrift, welche den einheitlichen Glauben an die Gottheit zum vollendeten Ausdruck bringt, ist das Evangelium Johannis. Hier steht der doppelte Satz, daß das Offenbarungswort, das Gott ist, in der Person Christi menschliche Person geworden ist, und daß die Jünger in ihm die Erscheinung des einzigen Sohnes Gottes daran erkannt haben, daß er voll Gnade und Treue sein Leben geführt hat. Die Darstellung der andern Apostel verknüpft die Gottheit Christi mit der Vorstellung der ewigen Bedeutung seiner Person für Gott und der Verwirklichung derselben in seiner gegenwärtigen Erhebung über die Welt. Beide Formen der Vorstellung von der Gottheit Christi haben ihre religiöse Art daran, daß sie den Wert Christi in der von ihm eingeführten Weltanschauung und für die damit zusammenhängende Selbstbeurteilung bezeichnen. Denn Johannes muß dahin verstanden werden, daß Jesu Lebensführung dieselben sittlichen Wirkungen gezeigt hat, welche als die hauptsächlichen Eigenschaften Gottes alles menschliche Vertrauen auf sich ziehen. Die andern Apostel verstehen die gegenwärtige Herrschaft Christi als den Bestimmungsgrund, welchen das Ganze des menschlichen Lebens in Anspruch nimmt und in demselben nichts übrig läßt, was sich nach einem andern Bestimmungsgrunde richten dürfte. Nun sind alle anderen Maßstäbe relativ; jedes noch so umfassende Motiv im menschlichen Leben läßt noch Spielraum für andre übrig. Eine Autorität also, welche alle anderen Maßsstäbe entweder ausschließt oder sich unterordnet, welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Wert der Gottheit. Wollen wir nach erkenntnistheoretischer Auffassung die Synoptiker und Johannes in kurzen Worten beurteilen, so dürfen wir sagen: „Das Wertvolle im Johannesevangelium liegt darin, daß es gar nicht eine Dar-

stellung des historischen Christus sein will, sondern eine Beurteilung dieser historischen Wirklichkeit. Die Synoptiker geben Urteile, Johannes Beurteilung; für Johannes ist der Tatbestand des Lebens Christi nicht das Thema, sondern das a priori seiner Darstellung“ (Hensel).

Der Erste, der den Christusglauben als eine neue, selbständige und universal religiöse Macht empfand, war der Apostel Paulus. Aber seine Auseinandersetzung bezieht sich teils einseitig noch auf das Judentum und setzt dem Heidentum gegenüber einfach die jüdische und die hellenistisch-jüdische Apologetik voraus, teils hängt sie zu innig an ganz persönlichen, unnachahmlichen Erlebnissen, an seiner Christuserscheinung, seinem inneren Kampf mit dem Gesetz und seinem Geistesbesitz, als daß sie den folgenden Generationen hätte verständlich sein und genügen können. Erst die Gnosis hat die Frage prinzipiell aufgeworfen, und in der Debatte mit ihr, teils ablehnend teils benützend, hat das kirchliche Christentum seine endgültige Stellung genommen.

Freilich um den Glauben an die Gottheit Christi aus der christlichen Religion zu begründen, dazu reicht das bisher Gesagte nicht hin. Wir werden dazu noch einen Punkt besonders hervorheben müssen. Teilnahme am Leben Gottes ist der allgemeine Teil des höchsten Gutes, welches wir in der formal vollendeten und so auch in der christlichen Religion erstreben. Stehen nun Offenbarung und höchstes Gut in innerlicher Verbindung miteinander, so ergibt sich daraus eine unabweisbare Folgerung für den Begriff der Offenbarung in einer solchen Religion. Dieselbe muß näher dahin bestimmt werden, daß Gott selbst sich in derselben den Menschen erschließt, um sie seines Lebens teilhaftig zu machen. Und wenn nun Jesus Christus in der christlichen Religion die vollkommene Offenbarung Gottes ist, so folgt daraus der Glaube an seine Gottheit. Gott selbst ist durch ihn in die Geschichte unseres Geschlechts eingetreten, um alle, die seinem Rufe zur Versöhnung und zum Leben im Gottesreich gehorchen, seines ewigen Lebens teilhaftig zu machen.

Und weiter! Das Reich Gottes ist überweltlich, als Reich der Herrlichkeit gehört es dem Jenseits und der Zukunft an. Nichtsdestoweniger ist eine sittliche Entwicklung, wie wir sie als die eigentliche Bedeutung der menschlichen Geschichte kennen, das innerlich unentbehrliche Mittel für die Verwirklichung desselben.

Indem wir aber durch Christum Glieder dieses Gottesreiches werden, gewinnen wir Teil am ewigen Leben Gottes selbst. Es entspricht also dem ewigen Wesen Gottes, daß das höchste Gut nur in einem menschlich-geschichtlichen Personleben bestehe. Derjenige, in welchem Gott sich offenbart, ist sowohl das Subjekt eines menschlich-geschichtlichen Lebens als darin und damit zugleich Gott, weil das ewige Wesen Gottes selbst allein auf diese Weise offenbar werden kann. Weit entfernt daher, daß ein solcher Glaube an die Gottheit Jesu durch seine Menschheit beeinträchtigt werden sollte, fordert er dieselbe. Das evangelische Lebensbild Christi, das uns einen Menschen zeigt, der eine menschlich-religiöse Entwicklung durchmacht und nichtsdestoweniger aus seinem persönlichen Selbstbewußtsein heraus handelnd und wirkend göttliche Autorität für sich beansprucht, entspricht diesem Glauben an seine Gottheit durchaus. Die Bedenken dagegen können immer nur daher stammen, daß man von einem andern Gottesbegriff als dem christlichen ausgeht. Nach christlichem Glauben ist Gott die Liebe; die heilige Liebe, wie sie uns im menschlichen Leben Christi offenbar wird, ist das eigentliche Wesen Gottes. Übrigens heißt Christus auch in der Schrift nicht ὁ θεός, sondern ihm, dem Menschen, wird das Prädikat θεός beigelegt. Nicht als sollte er damit als eine Art Untergott hingestellt werden, sondern er ist der Mensch, in welchem Gott die Fülle seines ewigen Wesens wohnen ließ, so daß er für uns das Bild des unsichtbaren Gottes ist. „Da die Geschichte ihrem Prinzipe nach immer nur mit Menschen und menschlicher Entwicklung sich beschäftigt, so folgt daraus, daß für den Historiker nie ein Mensch angetroffen werden kann, der mehr als Mensch, der Gott war; wohl aber kann die religiöse Beurteilung eines Wesens, das für den Historiker nur Mensch sein konnte, andre Gesichtspunkte hervorheben, die ihn aus der Gesamtheit aller übrigen Menschen spezifisch heraushebt und unterscheidet. Das ist dann kein Urteil mehr, sondern eine Beurteilung" (Hensel).

Allerdings unser Erkennen hat eine Grenze, wenn wir uns das Zustandekommen des geschichtlichen Personlebens Christi begreiflich machen wollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns, um ein geschichtliches Leben, eine geschichtliche Person, besonders ihr inneres Wesen, zu verstehen, kein andres Mittel zur Verfügung steht, als die Analogie unseres eigenen Lebens, dies Verfahren aber hier notwendig auf eine Grenze stößt, wenn es anders

dabei bleiben soll, daß es mit dem einen Menschen Jesus Christus eine andre Bewandtnis gehabt habe als mit allen andern Menschen. Wenn wir uns dies nicht gegenwärtig halten, dann laufen wir Gefahr, den „intellektuellen Trieb der Gleichmacherei für eine Forderung der Vernunft zu halten oder uns doch von denen imponieren zu lassen, welche sich mit solcher Weisheit brüsten".

Die geschichtliche Person Christi findet ihre Erklärung nur in dem Glauben und in seinem Verhältnis zur Welt, welches selbst auf dem Glauben an die Gottheit Christi beruht. Der christliche Glaube ist auf die geschichtliche Tatsache der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo gerichtet, nicht auf ein physisches Ereignis der Menschwerdung Gottes. Die Urteile über das letztere können immer nur symbolische Bedeutung haben, und wo dies Verhältnis umgekehrt wird, findet „eine Umdeutung des christlichen Glaubens statt".

Wir sind am Schlusse. Unser Ziel war, die Person Christi auf dem Wege des erkenntnistheoretischen Denkens darzustellen und an der Hand der neueren Religionsphilosophie zu beurteilen und zu bewerten. Freilich man kann den richtigen Erkenntnis- und Lehrbegriff von Christo haben, haarscharf und haarklein von seiner Person zu reden wissen und hat doch vielleicht nicht einen Tropfen Leben aus ihm, weil nur der Verstand, sozusagen, zu ihm bekehrt ist, und hinwiederum kann man eine dürftige Einsicht von ihm haben und doch dabei eine starke, tiefe und heilige Liebe zu ihm, die die Mutter der wahren Erkenntnis ist. Denn wie ein erleuchteter Lehrer der Kirche so treffend sagt: Menschliche Dinge muß man erkennen, um sie zu lieben, göttliche muß man lieben, um sie zu erkennen. Nein, in welcher Formel wir das Geheimnis der Person Christi aussprechen, wie wir uns die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm denken, darauf kommt es nicht an. Als Christus den Petrus fragte: „Was dünket euch um Christo?" da fragte er ihn nicht darnach; wer darauf ihn hätte examinieren wollen, der hätte wenig Bescheid gefunden. Das Bekenntnis Petri: „Wier haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes," ist nichts anderes als der dankbare Lobpreis, die anbetende Huldigung eines von der göttlichen Liebe und Heiligkeit im Herrn überwundenen Jüngerherzens. Da sehen wir's: nicht die größere oder geringere Klarheit der Vorstellung von Christo tut's, sondern daß wir wie

Petrus uns vor der heiligen Gestalt des Herrn in Demut beugen und uns täglich an ihr aufrichten, daß wir in Glaubensgewißheit bekennen: „Du bist Christus“, der Mann, der meiner Seele helfen muß und kann! Allerdings solche Erkenntnis kommt nicht aus dem Verstande des Menschen, solchen Petrusglauben kann kein menschlicher Lehrmeister wirken, sondern nur der Geist Gottes kann einem Menschen Herz und Mund aufschließen; er muß das tun durch ernste Arbeit und Zucht an der Seele, durch ihn allein zieht der Vater im Himmel die Menschenherzen zum Sohne.

So kommt es mithin für das Heil unserer Seele nicht darauf an, wie wir die Erkenntnis Christi verstandesmäßig fassen, nicht die Form entscheidet und macht es, sondern, wie ausgeführt, der Geist wirkt es, der Ernst des Gewissens und die Festigkeit des Glaubens an den Fels und Ankergrund unseres Heils, unseren einzigen Trost im Leben und Sterben, von dem wir sprechen: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält!“

---

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

# Lebenslauf.

---

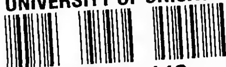
Geboren am 12. November 1866 zu Bürglein in Mittelfranken als Sohn des protest. Lehrers und Kantors Georg Behringer und seiner Ehefrau Elisabeta geb. Herrmann, besuchte ich vom 11. Lebensjahre an die Lateinschule zu Weißenburg i. B. und das Gymnasium zu Ansbach, nach dessen Absolvierung ich im Jahre 1885 die Universität Erlangen bezog, um mich dem Studium der Theologie zu widmen. Nachdem ich 1885/86 in Erlangen als Einjährig-Freiwilliger des 5. Infanterieregiments gedient, ging ich 1887 drei Semester lang nach Leipzig. Im Sommer des Jahres 1889 machte ich mein 1. theologisches Examen in Ansbach und wurde darauf als Pfarrverweser in verschiedenen Orten Oberfrankens verwendet, bis ich, nachdem ich im Jahre 1892 meine Anstellungsprüfung bestanden, am 1. Juni 1893 als Pfarrer nach Streitau ernannt wurde. Im August desselben Jahres verheiratete ich mich mit Ida geb. Gebhard von Marktleuthen.

---

Behringer

Die person Christi in d
der neueren religions-
philosophie.






UNIVERSITY OF CHICAGO
51 776 119